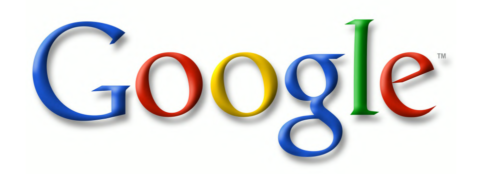



B 1,193,254

Theorie

des Bewußtseins.

Geo. S. Morris.

Theorie des Bewußtseins.

Ein psychologischer Versuch,

von

Dr. J. Fr. Bruch,

Professor der Theologie und Prediger in Straßburg.

Straßburg,
Verlag von Treuttel und Würtz, lange Straße, 15.
1864.

Straßburg, Typographie von G. Silbermann.

Hrn. Dr Karl Schmidt,

Professor der Theologie in Straßburg,

widmet,

zum Zeichen aufrichtiger Achtung und Liebe

und im

Andenken eines zwanzigjährigen treuen Zusammenwirkens,

diese Schrift

der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite.

Vorrede.

Noch niemals habe ich eine Schrift mit so großem Bedenken der Oeffentlichkeit übergeben als die vorliegende. Hervorgerufen wird dieses Bedenken durch die sich mir unabweisbar aufdrängende Frage: Ob ich denn auch zur Aufstellung einer Theorie des Bewußtseins die nothwendige Befähigung besitze? Gibt es doch in dem weiten Gebiete der Philosophie kaum eine Lehre, die von einer so unermeßlichen Wichtigkeit wäre und so tief in alle bedeutenden Fragen dieser Wissenschaft eingriffe, als die von dem Bewußtsein! Wie sollte ich es daher nicht selbst als ein gefährliches Wagniß ansehen, daß ich, ein Theologe, diese Lehre nicht allein zum Gegenstand meines angestrengtesten Nachdenkens gemacht, sondern es mir sogar habe beikommen lassen, die Ergebnisse meiner Forschung durch den Druck zu veröffentlichen?

Zwar habe ich während meiner langen akademischen Laufbahn die Philosophie nie aus den Augen verloren. Obwohl durch meinen Beruf zunächst auf die Theologie hingewiesen, habe ich doch ohne Unterlaß meine philosophischen Studien fortgesetzt. Ich darf mir wohl das Zeugniß geben, alle Bewegungen auf dem Gebiete der Philosophie aufmerksam verfolgt und mit den wichtigsten Erscheinungen in der philosophischen Litteratur mich bekannt gemacht zu haben. War es doch von jeher meine innigste Ueberzeugung, daß wenn auch Theologie und Philosophie, wegen ihrer wesentlichen Verschiedenheit, nie in einander aufgehen können, sie doch auch nicht ganz von einander getrennt

werden dürfen, und daß daher eine der Philosophie sich abwendende Theologie nothwendig auf bedenkliche Abwege gerathen und verkümmern muß. Allerdings ist es dem Theologen nicht wie dem Philosophen gestattet, sich seinen Stoff selbst zu schaffen. Er hört auf Theologe zu sein, sobald er vergißt, daß ihm in dem Christenthum ein unendlich wichtiger und reicher Stoff gegeben ist. Indessen ist doch zu bemerken, daß auch die Voraussetzungslosigkeit, mit welcher der Philosoph zu Werke zu gehen und sich seinen Stoff selbst zu schaffen vorgibt, immer nur eine relative ist, weil er unter den Bedingungen seiner Zeit und seines Volkes stehend, sich dem Einfluß des Christenthums niemals ganz entziehen kann, und ohne es zu wissen manches aus den unerschöpflichen Ideenschätzen desselben aufnehmen wird, während andererseits der christliche Theologe zum rechten Verständniß des Christenthums und zu einer glaubensvollen Aneignung desselben nur unter der Bedingung gelangen kann, daß er die Lehren des Evangeliums denkend durchdringe und speculativ durchbilde. Ich konnte daher in der Theologie jederzeit nichts anders sehen, als das wofür schon die großen Väter des christlichen Alterthums sie gehalten haben, nämlich eine Philosophie des Christenthums, und als solche habe ich sie auch immer behandelt und in meinen akademischen Vorträgen dargestellt. Je tiefer ich von allen Zeiten her von dieser Zusammengehörigkeit der Theologie und Philosophie überzeugt war, desto mehr mußte ich es bedauern, daß heut zu Tage jene sich so vielfach wieder von der Philosophie getrennt hat, daß bei den Gottesgelehrten die philosophischen Studien so sehr in Abnahme gekommen sind, und daß es unter ihnen solche gibt, die sich sogar wieder so weit verirrt haben, daß sie, wie einst die Dogmatiker des siebenzehnten Jahrhunderts, gegen die Philosophie eine wahre Perhorrescenz zu erkennen geben.

Allein mit welchem Fleiß ich mich auch in Vertrautheit mit

der Philosophie zu erhalten gesucht habe, so nahmen doch die theologischen Studien, die mir von Berufs wegen am nächsten lagen, meine Zeit und meine Kräfte zu stark in Anspruch, als daß ich mich in jene so tief hätte versenken können, wie ich es gewünscht hätte. Habe ich auch nichts unterlassen, um, auf dem Wege gründlichen Forschens, über die wichtigsten Fragen der Philosophie ins Reine zu kommen, so fühle ich es doch sehr wohl, und bekenne es offen, daß ich es darin den Männern, welche sich ausschließend mit dieser Wissenschaft beschäftigen, bei weitem nicht habe gleich thun können. Was mir besonders abgeht, das ist die umfassende Bekanntschaft mit der philosophischen Litteratur. Ich kann es nur bedauern, daß ich mich mit so vielen Werken, die mir gewiß viele Belehrung würden dargeboten haben, nicht vertraut machen konnte. Das ist es nun, was mich, indem ich die vorliegende Schrift der Oeffentlichkeit überlasse, beunruhigt und mich fürchten läßt, daß sie mit Ungunst möchte aufgenommen werden. Sollte diese meine Besorgniß sich wirklich bewähren, und die Männer vom Fache meine Schrift von vornherein ihrer Beachtung für unwürdig halten, weil, ihrer Meinung nach, ein Theologe gar nicht competent ist in einer so wichtigen und schwierigen Frage, wie die vom Bewußtsein ist, ein Wort mitzureden, so muß ich freilich dieses über mich ergehen lassen und Trost suchen in dem Gedanken, daß ich bei der Abfassung derselben einem innern Bedürfnisse Genüge zu thun gesucht habe.

Früh nämlich drängte sich mir die unermeßliche Wichtigkeit der Rolle auf, welche das Bewußtsein in der ganzen Oeconomie unsers geistigen Lebens spielt. Wie hätte es mir verborgen bleiben können, daß alles Wissen von uns selbst aus ihm stammt, daß es Thatsachen des Bewußtseins sind, auf welchen unsere ganze Welterkenntniß beruht, daß auch das ganze sittliche und religiöse Leben aus ihm quillt, insofern jenes sich aus dem Ge-

wissen entfaltet, welches ja nichts anders ist als das Bewußtsein der unserm Ich inhärirenden praktischen Lebensgesetze des Geistes, während dieses sich aus dem uns immanenten Gottesbewußtsein entwickelt, welches seinerseits aus dem Begründetsein unsers Wesens als eines endlichen in dem Absoluten entspringt. Eben so wenig konnte es mir entgehen, daß alle axiomatischen Wahrheiten, welche für unser gesammtes Wissen die letzten Gründe abgeben, nichts anders sind als der unmittelbare Ausdruck der unabweisbaren Thatsachen unsers Bewußtseins. Welcher der verschiedenen Disciplinen der Philosophie ich auch mein Studium zuwandte, überall wurde ich auf das Bewußtsein zurückgeführt. Selbst meine theologischen Studien erinnerten mich unaufhörlich an die unermeßliche Wichtigkeit desselben, weil ja der christliche Glaube, aus welchem alles christliche Wissen sich entfaltet, auf geistigen Erfahrungen beruht, die im Grunde nichts anders sind als die Thatsachen des Bewußtseins, welche durch eine lebendige Aufnahme des Christenthums in das Innere bedingt werden.

Je höher nun die Bedeutung war, welche ich dem Bewußtsein zuschrieb, desto mehr fiel es mir auf, daß so viele, übrigens lehrreiche Werke über die Psychologie so leicht über dasselbe hinweggehen, uud über seine Natur und seine Genesis so wenig Befriedigendes darbieten; nicht weniger befremdete mich die mir in so vielen Werken begegnende Verwechselung des Bewußtseins mit dem Gefühl und dem Gewissen, welche letztere, wenn sie auch mit jenem in innigem Zusammenhange stehen, doch nicht mit ihm identificirt werden dürfen. Ich erkannte hier eine gewisse Verworrenheit der Begriffe, die mich auf die dringende Nothwendigkeit aufmerksam machte, das Bewußtsein zum Gegenstand erneuter und eindringender Forschung zu machen. Diese Ergründung des Bewußtseins schien mir um so nothwendiger, da es mir zur innigsten Ueberzeugung geworden war, daß der

Pantheismus und der Materialismus, welche in neueren Zeiten in so manchfachen Gestalten hervorgetreten sind, und über so viele Geister eine so unbedingte Herrschaft gewonnen haben, nur von dem Bewußtsein aus, mit welchem sie ja in unversöhnlichem Widerspruche stehen, mit Erfolg bekämpft und überwunden werden können.

Durch dieses Alles fühlte ich mich innerlich gedrungen dem Bewußtsein ein anhaltendes Nachdenken zuzuwenden, und nichts unversucht zu lassen, um es so tief als möglich zu ergründen. Daß es mir nicht gelungen ist, dieses mir gesteckte Ziel gänzlich zu erreichen, fühle ich sehr wohl. Indessen war es mir doch ein Bedürfniß, die Ergebnisse meiner Forschung schriftlich aufzusetzen. So ist das vorliegende Werk entstanden. Ich habe der Abfassung desselben viel Zeit und Mühe gewidmet, und ich werde sie, auch im Falle daß meine Schrift sich keiner günstigen Aufnahme zu erfreuen haben sollte, doch niemals bereuen. Gewährten mir doch die Stunden, die ich dazu anwandte, in die geheimnißvolle Tiefe unsers Bewußtseins einzudringen und es in seinem Verhältnisse zu allen Richtungen des geistigen Lebens und Wirkens zu erforschen, viel innere Befriedigung. Ueberaus wohlthuend war mir die Beschäftigung mit dieser Schrift schon deßhalb, weil sie mich des leidenschaftlichen Streites und Haders, welcher auf dem Gebiet der Kirche und Theologie herrscht, und schon so viele Bitterkeit in mein Leben mischte, vergessen ließ.

Ueber die Unvollkommenheiten meiner Schrift täusche ich mich keineswegs. Sie ist weit entfernt dem, was vor meinem Geiste stand, vollkommen zu entsprechen. Allein es ist ja immer so, daß die Idee von ihrer Verwirklichung durch einen weiten Zwischenraum getrennt ist. Diese Unvollkommenheiten mögen nun ihren Grund größtentheils darin haben, daß es mir an der rechten philosophischen Durchbildung fehlt. Indessen dürften sie theil-

weise auch dem Umstande zuzumessen sein, daß die auf mir lastenden akademischen und kirchlichen Berufsgeschäfte in die Abfassung der vorliegenden Schrift viele, zuweilen lange Unterbrechungen gebracht haben. Namentlich dürften die hier vorkommenden Wiederholungen davon herkommen. Wie unvollkommen meine Arbeit auch immer sein möge, so würde sie doch nicht ganz ohne Werth sein, wenn sie auch nur das bewirkte, daß Andere von ihr angeregt, die von mir angestellten Forschungen über das Bewußtsein auf's Neue aufnähmen und mit größerm Erfolge das', was mir nicht nach Wunsch gelungen ist, zu Stande brächten.

Es möchte vielleicht Manchem auffallen, daß ich nicht öfter auf diejenigen Werke hingewiesen habe, die mir doch zu vielfacher Belehrung dienten. Das ist gewiß kein Zeichen von Undankbarkeit gegen die Verfasser dieser Schriften, sondern kommt von der Eigenthümlichkeit meines Geistes, der leicht Ideen, die ihm bei Anderen begegnen, auffaßt und festhält, aber der Quellen, aus denen sie ihm zuflossen, nicht immer eingedenk bleibt. Wenn ich mich auf die Kritik der von meinen Ansichten abweichenden Meinungen so wenig einließ, so geschah es deßhalb, weil nichts störender auf mein Denken einwirkt, als das Hinblicken auf solche, welche einen andern Weg einschlugen als ich und auf demselben zu anderen Ergebnissen gelangten. Ueberhaupt kommt mir die kritische Behandlung eines Gegenstandes oft vor, wie wenn ein Mensch, der auf ein bestimmtes Ziel losgeht, es für nöthig erachtete, jeden auf seiner Straße ihm aufstoßenden Stein aufzuheben und bei Seite zu legen. Ich ziehe es vor, über diese Steine, wenn sie nicht allzugroß sind, hinwegzuschreiten, um schneller an dem Ziele anzulangen. Ich hoffe, daß mir aus dieser Unterlassung der Kritik abweichender Meinungen kein Tadel erwachsen werde.

Und so möge denn meine Schrift, in Gottes Namen, aus-

gehen und zusehen, welche Aufnahme ihr zu Theil werden wird. Zu großer Befriedigung würde es mir gereichen, wenn sich hie oder da eine freundliche Stimme über sie würde vernehmen lassen. Allein auch der Tadel wird mir willkommen sein, wenn ich aus demselben werde Belehrung schöpfen können.

Straßburg, im Februar 1864.

Bruch.

Theorie
des Bewußtseins.

Einleitung.

Indem wir eine Theorie des Bewußtseins ankündigen, erachten wir es für nothwendig, uns vor allen Dingen über die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, genauer zu erklären: denn nach dem gegenwärtig herrschenden philosophischen Sprachgebrauche könnte man versucht sein zu glauben, daß unsere Absicht dahin gehe, eine Theorie des ganzen bewußten, das heißt geistigen Lebens des Menschen aufzustellen. Das ist aber nicht der Sinn, in welchem wir hier von einer Theorie des Bewußtseins sprechen; es will uns sogar bedünken, daß so verstanden der Ausdruck, dessen wir uns bedienen, sehr ungenau wäre; denn Bewußtsein und bewußtes Geistesleben sind nicht Eins und dasselbe. Wenn auch das Bewußtsein in das geistige Leben des Menschen fällt, ja sogar die nothwendige Bedingung aller anderen geistigen Thätigkeiten ist, sie alle umfaßt, durchleuchtet und zur Einheit verknüpft, so gehen doch nicht alle Momente dieses Lebens in dem Bewußtsein auf. Allerdings ist das Bewußtsein ein Denken; allein es ist nicht das Denken schlechthin, sondern das Denken des Denkens, das Beziehen des Denkens auf uns selbst. So ist auch ein Wollen, im eigentlichen Sinn des Wortes, ohne Bewußtsein nicht denkbar: allein beide sind

darum nicht als identisch zu setzen; das Bewußtsein ist das Wissen von dem Wollen, und zwar einem solchen, das von unserm Selbst ausgeht, von ihm bedingt ist und eine Bestimmtheit in ihm bildet. So darf auch das Gefühl, wie enge es auch mit dem Bewußtsein zusammenhängt, doch nicht mit demselben verwechselt werden. Das Gefühl ist ein Zustand unsers Wesens, dessen wir uns, indem unser Selbst sich von ihm trennt, ihn sich objektivirt, bewußt werden, und den wir, vermittelst dieses Bewußtseins als eine Bestimmtheit unsers Wesens erkennen. Zwischen Bewußtsein und bewußtem Geistesleben ist daher ein Unterschied zu machen, und von diesem Unterschiede gehen wir aus, wenn wir von einer Theorie des Bewußtseins reden.

Der eigentliche Gegenstand unserer Abhandlung ist daher das menschliche Bewußtsein. Allerdings entsteht hier die Frage: Ob es denn möglich sei, dasselbe von dem geistigen Leben, zu dem es doch selbst gehört, und mit dem es so innig verflochten ist, abzulösen und in seinem An- und Fürsichsein zu betrachten. Allein da das Bewußtsein, wenn auch die nothwendige Vorbedingung und der Mittelpunkt des gesammten geistigen Lebens, doch mit demselben nicht identisch ist, so können wir auch die Ablösung desselben von dem Gesammtgebiet dieses Lebens nicht als eine Unmöglichkeit ansehen. Darum tragen wir auch kein Bedenken den Versuch zu machen, dasselbe einer eindringenden Untersuchung zu unterwerfen. Unsere Absicht geht dahin, es nach seinem Wesen und seinem Entwicklungsprocesse zu erforschen, die Charaktere, unter welchen es sich äußert, zu bestimmen, das Prinzip, in welchem es wurzelt, so weit es nach dem gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen und physiologischen Wissenschaften möglich ist, zu ergründen, es sodann in seinen Verhältnissen zu den verschiedenen geistigen Funktionen zu beleuchten, und uns von der Rolle, die es in der ganzen Oeconomie dieses Lebens spielt, ein wissenschaftliches Verständniß zu vermit-

teln, endlich die es fördernden, so wie auf der andern Seite die störend und zerrüttend auf es wirkenden Umstände in Betracht zu ziehen. Allerdings werden wir bei den Untersuchungen über diese Punkte überall auf die verschiedenen, auf dem Grunde des Bewußtseins Statt findenden und von ihm umfaßten und zur Einheit verknüpften geistigen Thätigkeiten hinzublicken haben. Dennoch gedenken wir nirgends unsern eigentlichen Zweck aus dem Auge zu verlieren und es zu vergessen, daß es das Bewußtsein ist, mit welchem wir es eigentlich zu thun haben und auf dessen möglichst genaue Erforschung wir ausgehen.

Zur Rechtfertigung dieses unsers Vorhabens, glauben wir nicht nöthig zu haben, uns in weitläufige Erörterungen einzulassen; rechtfertigt sich doch dasselbe von selbst aus der unermeßlichen Wichtigkeit des Bewußtseins. Wir können es nicht bergen, daß es uns oft befremdet hat, wenn wir sahen, wie leicht und schnell manche Lehrbücher der Psychologie über dasselbe hinweggehen. Die Verfasser dieser Schriften scheinen von dem Gedanken beherrscht gewesen zu sein, daß es sich ja von selbst verstehe, daß der menschliche Geist ein seiner selbst bewußter sei[1].

[1] „Das Verhältniß zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein gehört bis jetzt zu den dunkelsten Parthieen der Seelenlehre. Was Bewußtsein, Vorstellung sei, schien sich von selbst zu verstehen; jeder kennt ja diese Begriffe aus eigener Erfahrung, und man darf hinzusetzen: wenn diese ursprüngliche Erfahrung nicht wäre, so bliebe es schlechthin unmöglich, etwa durch Beschreibung oder Realdefinition, den specifischen Zustand, den wir Bewußtsein nennen, einem dessen unkundigen Wesen zu erklären, oder auch in ihm hervorzubringen. So unzweifelhaft richtig dieß alles sein mag, so ist damit doch die tiefer liegende Frage nicht ausgeschlossen, vielmehr angeregt: Was eigentlich das Bewußtsein sei und leiste, und wie es hervorgebracht werde in einem Wesen, welches erfahrungsmäßig zugleich auch bewußtlos bleibender Zustände und Veränderungen fähig ist“ (Fichte, Beiträge zur Lehre vom Seelenorgan, Zeitschr. zur Phil. Neue Folge, 39ter Bd., 1stes Heft, S. 93).

Wahr ist es nun allerdings, daß wir diesen Geist nicht anders zu begreifen vermögen, denn als einen seiner selbst bewußten. Allein daraus folgt keineswegs, daß sich das Bewußtsein von selbst verstehe. Es versteht sich im Grunde gar nicht, denn es ist ein Faktum wunderbarer Natur, das uns, je tiefer wir in dasselbe eindringen, mit desto lebhafterm Erstaunen erfüllt[1]. Erklären läßt es sich nicht: wir können es nur in seiner thatsächlichen Realität anerkennen und anstaunen. Schon als ein uns in unserm eigenen geistigen Leben begegnendes Wunder hätte das Bewußtsein verdient von allen Zeiten her zum Gegenstand der angestrengtesten Forschungen gemacht zu werden. Allein wie viele andere Gründe treten ein, welche zu solchen Untersuchungen über dasselbe auffordern! Gibt es doch unter den Charakteren, durch welche der Mensch sich von allen Naturwesen unterscheidet und über sie erhebt, keinen, der merkwürdiger wäre, der ihm einen höhern Vorzug verliehe, der ihm entschiedener das Siegel eines zu einer höhern Ordnung der Dinge gehörigen Wesens aufdrückte, als das Bewußtsein, vorzüglich das Selbstbewußtsein. Und dieses wunderbare, den Menschen so hoch über die ganze Natur erhebende Bewußtsein ist zugleich die nothwendige Vorbedingung und Grundlage aller geistigen Thätigkeiten; alle reflectiren sich in ihm und werden von ihm zur Einheit verknüpft; lichtvoll tritt aus ihm die Vorstellung unsers untheilbaren Ichs hervor, das in allem Wechsel unserer Zuständlichkeiten identisch beharrend sich an all unser Denken, Fühlen und Wollen anschließt, und es als von unserm Selbst bedingt und dasselbe bestimmend erkennen läßt. Es erhellet hieraus, daß unser ganzes geistiges Leben, nach allen Richtungen, in die es eingeht, und

[1] „Unter allen Wundern des menschlichen Seelenlebens ist das Selbstbewußtsein das wunderbarste“ (Jessen, Versuch einer wissensch. Begründung der Psychologie. Berlin 1855, S. 472).

auf allen Stufen, die es in seiner Entwicklung erreicht, schlechthin nur in dem Bewußtsein und durch dasselbe zu begreifen ist. Hätte nicht deßwegen das Bewußtsein von jeher die Aufmerksamkeit der Philosophen in ganz vorzüglichem Grade auf sich ziehen und dieselben veranlassen sollen, nichts unversucht zu lassen, um in die geheimnißvolle Natur desselben so tief als möglich einzudringen? Daß gerade die Psychologen desselben so oft gleichsam nur im Vorübergehen Erwähnung thaten, muß uns desto mehr Wunder nehmen, wenn wir bedenken, daß es doch die einzige Quelle ist, aus der wir unsere Erkenntniß von dem Menschen schöpfen können. Zwar nimmt der Mensch in dem Reiche der geschöpflichen Wesen keine isolirte Stellung ein. Bildet er auch, vermöge seiner Persönlichkeit, eine geschlossene Einheit, so steht er doch in den manchfaltigsten Verhältnissen und Beziehungen. Als endliches Wesen gehört er zur endlichen Welt. Sein leiblicher Organismus knüpft ihn an die gesammte physische Natur, zu welcher seine sinnlichen Bedürfnisse ihn auch mächtig hinziehen, und deren Einflüssen er unaufhörlich ausgesetzt ist. Als Mensch ist er ein Theil der Menschheit: seine geistige Bildung, seine Sprache, seine Denkungsweise, sein Meinen und Glauben, sein Wollen und Streben, seine Sitten und Gebräuche, ja sogar seine äußerliche Stellung und Lage binden ihn an die Familie, die gesellschaftliche Gemeinschaft, die Kirche, das Volk, denen er angehört. Die Erkenntnisse, welche seinen Geist schmükken, die sein Herz bewegenden und seinen Willen bestimmenden Ideen schöpft er aus dem ganzen Reichthum des menschlichen Wissens und der unser Geschlecht bewegenden Gedankenfülle. Ja, noch mehr, sie knüpfen ein inniges Baud zwischen ihm und den Generationen, die von den ältesten Zeiten her bis auf den gegenwärtigen Augenblick über diese Erde hingezogen sind; denn die meisten Erkenntnisse, deren wir uns jetzt erfreuen, und der Ideen, die jetzt unsern Willen in Bewegung setzen, sind die

Wahr ist es nun allerdings, daß wir diesen Geist nicht anders zu begreifen vermögen, denn als einen seiner selbst bewußten. Allein daraus folgt keineswegs, daß sich das Bewußtsein von selbst verstehe. Es versteht sich im Grunde gar nicht, denn es ist ein Faktum wunderbarer Natur, das uns, je tiefer wir in dasselbe eindringen, mit desto lebhafterm Erstaunen erfüllt[1]. Erklären läßt es sich nicht: wir können es nur in seiner thatsächlichen Realität anerkennen und anstaunen. Schon als ein uns in unserm eigenen geistigen Leben begegnendes Wunder hätte das Bewußtsein verdient von allen Zeiten her zum Gegenstand der angestrengtesten Forschungen gemacht zu werden. Allein wie viele andere Gründe treten ein, welche zu solchen Untersuchungen über dasselbe auffordern! Gibt es doch unter den Charakteren, durch welche der Mensch sich von allen Naturwesen unterscheidet und über sie erhebt, keinen, der merkwürdiger wäre, der ihm einen höhern Vorzug verliehe, der ihm entschiedener das Siegel eines zu einer höhern Ordnung der Dinge gehörigen Wesens aufdrückte, als das Bewußtsein, vorzüglich das Selbstbewußtsein. Und dieses wunderbare, den Menschen so hoch über die ganze Natur erhebende Bewußtsein ist zugleich die nothwendige Vorbedingung und Grundlage aller geistigen Thätigkeiten; alle reflectiren sich in ihm und werden von ihm zur Einheit verknüpft; lichtvoll tritt aus ihm die Vorstellung unsers untheilbaren Ichs hervor, das in allem Wechsel unserer Zuständlichkeiten identisch beharrend sich an all unser Denken, Fühlen und Wollen anschließt, und es als von unserm Selbst bedingt und dasselbe bestimmend erkennen läßt. Es erhellet hieraus, daß unser ganzes geistiges Leben, nach allen Richtungen, in die es eingeht, und

[1] „Unter allen Wundern des menschlichen Seelenlebens ist das Selbstbewußtsein das wunderbarste“ (Jessen, Versuch einer wissensch. Begründung der Psychologie. Berlin 1855, S. 472).

auf allen Stufen, die es in seiner Entwicklung erreicht, schlechthin nur in dem Bewußtsein und durch dasselbe zu begreifen ist. Hätte nicht deßwegen das Bewußtsein von jeher die Aufmerksamkeit der Philosophen in ganz vorzüglichem Grade auf sich ziehen und dieselben veranlassen sollen, nichts unversucht zu lassen, um in die geheimnißvolle Natur desselben so tief als möglich einzudringen? Daß gerade die Psychologen desselben so oft gleichsam nur im Vorübergehen Erwähnung thaten, muß uns desto mehr Wunder nehmen, wenn wir bedenken, daß es doch die einzige Quelle ist, aus der wir unsere Erkenntniß von dem Menschen schöpfen können. Zwar nimmt der Mensch in dem Reiche der geschöpflichen Wesen keine isolirte Stellung ein. Bildet er auch, vermöge seiner Persönlichkeit, eine geschlossene Einheit, so steht er doch in den manchfaltigsten Verhältnissen und Beziehungen. Als endliches Wesen gehört er zur endlichen Welt. Sein leiblicher Organismus knüpft ihn an die gesammte physische Natur, zu welcher seine sinnlichen Bedürfnisse ihn auch mächtig hinziehen, und deren Einflüssen er unaufhörlich ausgesetzt ist. Als Mensch ist er ein Theil der Menschheit: seine geistige Bildung, seine Sprache, seine Denkungsweise, sein Meinen und Glauben, sein Wollen und Streben, seine Sitten und Gebräuche, ja sogar seine äußerliche Stellung und Lage binden ihn an die Familie, die gesellschaftliche Gemeinschaft, die Kirche, das Volk, denen er angehört. Die Erkenntnisse, welche seinen Geist schmükken, die sein Herz bewegenden und seinen Willen bestimmenden Ideen schöpft er aus dem ganzen Reichthum des menschlichen Wissens und der unser Geschlecht bewegenden Gedankenfülle. Ja, noch mehr, sie knüpfen ein inniges Band zwischen ihm und den Generationen, die von den ältesten Zeiten her bis auf den gegenwärtigen Augenblick über diese Erde hingezogen sind; denn die meisten [illegible] uns jetzt erfreuen, und der Ideen, di[illegible] Bewegung [illegible] die

Frucht der geistigen Arbeit vergangener Geschlechter, ausgezeichneter Geister, deren Namen uns vielleicht nicht einmal mehr bekannt sind. Allein, wie vielfach auch diese Verhältnisse und Beziehungen, in welchen der Mensch steht, sein mögen, von ihnen aus ist zur Erkenntniß seines Wesens nicht zu gelangen. Die physische Natur gibt uns über das geistige Wirken und Weben des Menschen keinen Aufschluß, nicht einmal über die Bande, welche seinen leiblichen Organismus mit seinem Geiste verknüpfen. Selbst die Beobachtung der anderen Menschen bleibt für die Erkenntniß unsers innern Wesens, ohne die Aussagen unsers eigenen Bewußtseins, ganz fruchtlos. Ist es doch eine bekannte Thatsache, daß wir bei den anderen Menschen nur das begreifen, was wir selbst schon erfahren haben, was sich, bei uns, als Thatsache des Bewußtseins eingestellt hat. Wenn wir daher auch zugeben, daß die Erforschung des Menschen auch auf diese seine äußeren Beziehungen einzugehen, und das Leben und Wirken der anderen Menschen genau zu beobachten hat, so bleibt es nichts desto weniger gewiß, daß das eigene Bewußtsein allein die wahre, sichere Quelle aller unserer Erkenntnisse von der Natur und den Kräften des Menschen ist.

Zudem hat jede Erkenntniß, sie mag unser eigenes Wesen oder die objektive Welt betreffen, nur dann Werth für uns, wenn wir sie als wahr erkennen und von derselben überzeugt sind. Allein, welches ist denn nun der letzte Grund aller Wahrheitserkenntniß und Ueberzeugung? Wer sollte Anstand nehmen auf diese Frage zu antworten, daß es die Thatsachen des Bewußtseins sind? Bleibt doch jede psychologische Aussage für uns ungewiß, bis sie durch bestimmte Thatsachen unsers eigenen Bewußtseins gerechtfertigt wird. Eben so verhält es sich mit unserer Erkenntniß von der objektiven Welt. Die Einwirkungen derselben auf unsere Sinne werden zu Wahrnehmungen nur dadurch, daß der Geist sich der Sinnerregung zuwendet, sie

ergreift, in sich aufnimmt und sie so zu einer Thatsache des Bewußtseins macht. Alles durch das vernünftige Denken vermittelte Wissen würde haltungslos in der Luft schweben, wenn es nicht von Grund zu Grund bis zu Thatsachen des Bewußtseins zurückgeführt werden könnte. So ruht demnach das ungeheure Gebäude des menschlichen Wissens, an welchem alle Geschlechter, die jemals über diese Erde hingezogen sind, gearbeitet haben, und mit dessen weiterm Fortbau auch das gegenwärtige Geschlecht beschäftigt ist, durch und durch auf Thatsachen des Bewußtseins. Nur aus diesen fließen die unmittelbaren, axiomatischen Wahrheiten, die allem, durch das discursive Denken Ermittelten zur letzten Grundlage dienen; auf jenen allein beruht am Ende jede feste Ueberzeugung. Ist dem nun aber also, so hat auch die Philosophie ein hohes Interesse, das Bewußtsein zum Gegenstand ihrer gründlichsten Forschung zu machen, und nicht abzulassen, bis sie in die Tiefen desselben eingedrungen ist, und es nicht allein nach seinem eigentlichsten Wesen, sondern auch in seinen manchfaltigen Beziehungen genau kennen gelernt hat.

Bedürfte es anderweitiger Gründe, um den Versuch, zu welchem wir uns entschlossen haben, zu rechtfertigen, so würden wir uns auf diejenigen berufen, welche aus dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie entspringen. Nachdem diese, von Kant an, durch einen organisch in sich zusammenhängenden Proceß, sich bis zum entschiedensten Pantheismus verlaufen hatte, hat sie in neueren Zeiten einen gewaltigen Umschlag erlitten. Dem noch keineswegs überwundenen Pantheismus gegenüber, der sogar, wenn auch unklar aufgefaßt, in die Denkungsweise vieler den weniger gebildeten Ständen angehöriger Menschen eingedrungen ist, und hier auf den frommen Glauben, ja sogar auf die sittlichen Ueberzeugungen eine auflösende und in hohem Grade beklagenswürdige Wirkung geäußert hat, ist ein Materialismus getreten, der in den heut zu Tage mit so vieler Vorliebe getrie-

benen naturhistorischen Studien, und der ganzen dem Materiellen zugewandten Richtung unsers Zeitalters eine mächtige Stütze gefunden hat. Obwohl weder der eine, noch der andere den tiefsten Bedürfnissen unsers Geistes Befriedigung gewährt, obwohl gegen die von dem ersten getriebene Vergötterung des Menschen das unabweisbare Gefühl der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit, und gegen den, den Menschen zu einem bloßen Gebilde aus Staub machenden, ihn unter die unbedingte Herrschaft mechanischer und physischer Gesetze stellenden, und alle seine Hoffnungen auf ein zukünftiges Leben mit Hohn abweisenden Materialismus, das nicht weniger unabweisbare Gefühl unserer Erhabenheit über die sichtbare Natur und unserer sittlichen Freiheit sich empört, so sind dennoch beide zu Mächten geworden, deren Ueberwindung nicht leicht ist. Mit Recht hält die besonnene Speculation sich von diesen beiden extremen Richtungen ferne, und sucht, zwischen ihnen, einen sichern Boden zu gewinnen, um auf demselben ein neues System der Philosophie zu errichten, welches fest gegründet und in sich innig zusammenhängend, geeignet sei den wahren Bedürfnissen nicht nur des denkenden Geistes, sondern auch des fühlenden Herzens die ersehnte Befriedigung zu verschaffen, und zugleich dem Menschen für sein sittliches Handeln und Leben den nothwendigen Halt zu geben. Wir freuen uns dieser Bestrebungen der Speculation, wo sie uns begegnen, und zweifeln nicht an ihrem glücklichen Erfolge. Aber, nach unserer innigsten Ueberzeugung, können der Pantheismus und Materialismus nur dadurch überwunden werden, daß man auf die wichtigsten Thatsachen des Bewußtseins zurückgeht. Daß es in diesem Fakta gebe, welche die Widerlegung jener beiden philosophischen Richtungen in sich tragen, scheint sich in dem so entschieden gegen dieselben sich aussprechenden natürlichen Gefühle zu erkennen zu geben. Diese Thatsachen müssen nun mit der größten Sorgfalt aufgefaßt, in

das klarste Licht gesetzt und in ihrer überwältigenden Macht dem Pantheismus und Materialismus entgegengestellt werden. Aber wer sollte nun nicht einsehen, daß die Eruirung dieser Fakta eine gründliche Erforschung des Bewußtseins selbst und seines unauflöslichen Zusammenhanges mit dem ganzen geistigen Leben zur nothwendigen Vorbedingung habe?

Hiezu drängt endlich auch das sittliche und religiöse Interesse. Daß nämlich das sittliche Leben zu seiner Urquelle das Gewissen habe, wird allgemein anerkannt. Aus diesem hat daher die Moral alle Data zu schöpfen, die sie auf dem Wege gründlicher Speculation zu einem fest gegliederten Systeme verarbeitet. Allein, was ist nun das Gewissen? Wen sollte es nicht befremden, heut zu Tage noch hie und da von demselben so verworrene Begriffe anzutreffen, während doch schon die Bezeichnung desselben in verschiedenen Sprachen darauf hinweiset, daß, wenn es auch mit dem Bewußtsein nicht identisch ist, es doch mit demselben in der innigsten Verbindung steht, insofern es nichts anders ist als das Bewußtsein des dem menschlichen Geiste als sein eigentlichstes, unzerstörbares, praktisches Lebensgesetz inwohnenden Sittengesetzes. Ist aber das Gewissen sittliches Bewußtsein, so muß auch der Moralist, um über die letzten Gründe der Sittenlehre ins Reine zu kommen, sich auf eine tiefere Ergründung des Bewußtseins einlassen. In gleichem Falle ist der Philosoph, welcher die Religion zum Gegenstande seiner Speculation macht. Denn auch die Religion hat ja ihre tiefsten Wurzeln in dem menschlichen Bewußtsein. Das ist ein Grundsatz, der nichts weniger als neu, doch nach langer Verkennung erst in neueren Zeiten in seiner sichern Begründung nachgewiesen worden ist. Wenn von nicht wenigen Denkern das Gefühl als die Urquelle des religiösen Lebens bezeichnet wurde, so können wir hierin nur eine Verwechselung des Gefühls mit dem Bewußtsein sehen, ähnlich derjenigen, welche der in jüng-

ster Zeit öfters vorkommenden Behauptung, daß die Religion aus dem Gewissen stamme, zum Grunde liegt. Nur von dem angeführten Grundsatz aus können wir es uns erklären, warum die Religion so alt ist als die Menschheit, warum sie schlechterdings nicht aus dem menschlichen Geiste verbannt werden kann, und warum sie jederzeit auf den Menschen eine so unermeßliche Gewalt ausgeübt hat. Die ganze Geschichte der Religion findet den Schlüssel ihrer Erklärung nur in ihm, so wie er sich auch schon dadurch rechtfertigt, daß die Grundlage alles religiösen Lebens der Glaube ist, der ja, wenn er nicht ein bloßes, blindes Fürwahrhalten sein soll, in einer unvermittelten, folglich direkt auf Thatsachen des Bewußtseins gegründeten Ueberzeugung bestehen muß. Selbst das Christenthum kann Objekt des Glaubens nur insofern werden, als die Uebereinstimmung seiner Lehren mit den unbezweifelbaren Thatsachen des Bewußtseins erkannt, und dasselbe in den Individuen zur Sache des innern Lebens und selbsteigener Erfahrung geworden ist. Will daher der Philosoph die letzten Gründe der Religion ermitteln, so muß auch er in die Tiefen des menschlichen Bewußtseins hinabsteigen, und hier den Punkt, aus dem sie ursprünglich und lebendig herausquillt, zu entdecken suchen, was ihm aber nur dann gelingen wird, wenn er zuvor das Bewußtsein selbst nach seinem Wesen erforscht und über den Zusammenhang desselben mit allen Richtungen des geistigen Lebens zu einem klaren Verständniß gelangt ist.

Von welcher Seite wir also ausgehen, immer werden wir wieder auf das menschliche Bewußtsein zurückgeführt, und daran erinnert, daß eine wissenschaftliche Erforschung desselben in den wesentlichen Bedürfnissen nicht nur der Psychologie, sondern der Philosophie überhaupt begründet, und eine nothwendige Bedingung der Fortschritte ist, welche diese in der Zukunft zu machen hat. Hiemit halten wir die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, für eine vollkommen berechtigte. Daß mehrere aus-

gezeichnete Denker der gegenwärtigen Zeit dem Bewußtsein eine gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, und über dasselbe eindringende Untersuchungen angestellt haben, ist uns nicht unbekannt. Wir erkennen ihre Bemühungen dankbar an, und werden uns die Ergebnisse derselben zu Nutze zu machen wissen. Indessen erwarten wir doch nicht, daß man deßwegen den von uns gewagten Versuch, eine vollständige Theorie des Bewußtseins aufzustellen, für einen zwecklosen erklären werde. Sollte auch diese Schrift hinter der Idee, die uns vorschwebt, weit zurückbleiben, und von den Fragen, mit welchen sie sich beschäftigt, nur eine sehr unvollkommene Lösung geben, so wird sie doch vielleicht andere Denker veranlassen, ihre Forschung mit mehr Glück und Erfolg dem geheimnißvollen Bewußtsein zuzuwenden, und so der Wissenschaft auf indirekte Weise den Dienst erweisen, den sie direkter Weise ihr nicht zu leisten im Stande war.



I. Das Faktum des Bewußtseins.

Daß der Mensch umfangen von der Nacht tiefer Bewußtlosigkeit in dieses Leben eintritt, daß sein Bewußtsein sich nach und nach aus leisen, dämmernden Anfängen heraus entwickelt und das Resultat eines langen und complicirten Processes ist, daß es abermals eines langen Denkprocesses bedarf, um den Inhalt unsers Bewußtseins zu einem reflectirten, lichtvollen Wissen von uns zu erheben, das sind Thatsachen, die eigentlich gar nicht bewiesen zu werden brauchen. Von diesem ganzen Entwicklungsgang des Bewußtseins und des aus demselben sich entfaltenden Wissens von uns selbst, sehen wir aber für jetzt noch ab, ihn späteren Untersuchungen vorbehaltend. Um aber im Stande zu sein, mit einem klaren Begriff ihres Gegenstandes uns diesen Untersuchungen zuzuwenden, wird es nöthig sein, daß wir jetzt schon das Faktum des Bewußtseins klar ins Auge fassen, und uns dieses ganz so vorhalten, wie es sich im Zustande seiner vollen Entwicklung darstellt.

Zu diesem Zwecke können uns die gewöhnlichen Definitionen des Bewußtseins nicht dienen. Denn sind sie auch nicht vollkommen unwahr, so sind sie doch nicht genau und vollständig genug, um uns einen Einblick in das wahre Wesen des Bewußtseins zu gewähren. So ist es, wenn das Bewußtsein, der etymologischen Bedeutung des Wortes gemäß, definirt wird als ein *unmittelbares Wissen von unserm Sein*. Denn im Grunde gibt uns das Bewußtsein noch kein eigentliches *Wissen* von unserm Sein, sondern nur erst noch eine Anschauung von demselben. Ein Wissen von unserm Sein entsteht erst, wenn wir den Inhalt des Bewußtseins unserer Reflexion unterwerfen, und vermittelst des Denkens in Vorstellungen und Begriffe umsetzen.

Auch gibt uns das Bewußtsein nicht bloß Kunde von unserm Sein, sondern zugleich von allen den Bestimmtheiten, die in einem gegebenen Moment in demselben Statt finden. Außerdem fehlt in dieser Definition ein wichtiges Moment des Bewußtseins, nämlich die Ineinsfassung des anschauenden Subjektes mit dem ihm entgegentretenden Bild seiner selbst. Richtiger wird das Bewußtsein definirt als die **unmittelbare Perception unsers Seins und aller Bestimmungen desselben.** Allein auch hier fehlt das Moment der Verknüpfung des percipirenden Subjectes mit dem ihm objektiv gewordenen Abbilde seiner selbst zu einer vollkommenen Einheit, nicht zu gedenken der im Bewußtsein vorgehenden Unterscheidung des Subjektes von allen seinen Bestimmungen, aus der erst die Vorstellung des reinen Ichs hervorgeht. Wir werden daher, wenn wir das Bewußtsein in seiner Wahrheit kennen lernen wollen, wohl thun, wenn wir diese und ähnliche Definitionen auf sich beruhen lassen, und dasselbe, wie es sich auf der Stufe seiner vollen Entwicklung darstellt, zum Gegenstand unserer Beobachtung machen.

Treten wir also dem Bewußtsein mit einer von ihm selbst getragenen Reflexion gegenüber, so ist das erste Moment, das wir in ihm entdecken, die unmittelbare Anschauung unserer selbst mit allen den Bestimmtheiten, die in diesem Augenblicke in unserm Wesen Statt finden. Allein, und dieses ist das an jenes erste Moment sich unauflöslich anschließende zweite Moment, in dem Augenblick, wo wir uns unmittelbar selbst anschauen, verknüpft sich das Objekt dieser Anschauung, das von unserm Wesen reflectirte Bild seiner selbst, mit diesem unserm Subjekte zu einer vollkommenen Einheit. Damit haben wir aber das Bewußtsein noch nicht erschöpft; wir müssen sogleich eines dritten Momentes gedenken, das sich mit den beiden angegebenen verbindet. Indem nämlich das anschauende Subjekt sich mit

dem von ihm reflectirten Abbild seiner selbst in Eins faßt, und sich so in seiner einheitlichen Selbstheit ergreift, trennt es sich von Allem, was es nicht selbst ist, zunächst von der ganzen objectiven Welt, sodann aber auch von dem leiblichen Organismus, der dem denkenden Subjekte zum Substrate dient. Die Einheit, in der wir uns so erfassen, wird zu einer individuellen. Allein bei dieser Unterscheidnng des einheitlichen Subjektes von der objektiven Welt und dem leiblichen Organismus bleibt das Bewußtsein nicht stehen; es unterscheidet ferner, und das ist das vierte Moment, welches wir in ihm entdecken, dieses einheitliche Subjekt von allen seinen Bestimmheiten, faßt es in seiner Reinheit auf, und gelangt so zu der Vorstellung des reinen Selbst, des wahren persönlichen Ichs. Erst mit diesem Momente vollendet es sich und erhebt sich vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. Diese Momente, die wir hier auseinanderlegen und die miteinander verbunden uns das Bewußtsein in seiner vollen Entwicklung und Wahrheit erkennen lassen, sind in der Wirklichkeit nicht getrennt von einander, sondern stehen miteinander in inniger Verknüpfung. Sollen wir nun von dem Bewußtsein eine adäquate Definition geben, so müssen wir nothwendig alle diese Momente in dieselbe mit aufnehmen, und werden demnach dieses dahin zu bestimmen haben, daß es besteht in derjenigen Thätigkeit des Geistes, vermöge welcher derselbe sich mit allen Bestimmungen seines Seins unmittelbar selbst anschaut, indem er zugleich das ihm objektiv gegenüber tretende Bild seiner selbst mit sich selbst zur vollkommensten Einheit verknüpft, und in dieser Einheit sich erfassend, sich unterscheidet von Allem, was er nicht selbst ist, sogar von allen empirischen Bestimmtheiten, die in ihm Statt finden. Diese Begriffsbestimmung des Bewußtseins könuen wir indessen doch noch erst als eine vorläufige gelten

lassen. Aus den Untersuchungen über die Genesis des Bewußtseins wird sich uns ein noch bestimmterer, klarerer Begriff von demselben entfalten. Allein, wenn wir es auch nur so auffassen wie es sich in der angegebenen Definition zu erkennen gibt, so fragen wir, ob wir zu viel gesagt haben, wenn wir es als ein wahres Wunder bezeichneten? Es ist ein Faktum, das sich jeden Augenblick unsers Lebens, wo wir uns im wachen Zustande befinden, und keine äußere Zustände trübend und hemmend auf unser geistiges Leben einwirken, wiederholt, aber durch diese unaufhörliche Wiederholungen um nichts erklärbarer wird.



II. Genesis des Bewußtseins.

Wir haben das Bewußtsein, näher das Selbstbewußtsein, als einen der distinctiven Charaktere des Menschen bezeichnet, ja sogar als den distinctiven Grundcharakter desselben; denn durch nichts unterscheidet sich ja der Mensch so wesentlich von der Natur, durch nichts erhebt er sich so hoch über sie, als dadurch, daß er sich selbst kennt, sich in seinem Ich-Sein erfaßt, und als Ich sich ergreifend sich von allem Nicht-Ich, ja sogar von allen Bestimmtheiten des Ich ablöset. In dieser Beziehung kann das Selbstbewußtsein als eine Eigenschaft des Menschen betrachtet werden, und zwar nicht als eine accidentelle, sondern als eine wesentliche, ihm nothwendig zukommende. Hieraus folgt, daß der Mensch, von dem ersten Moment an, wo er zum Leben erwacht, auch das Selbstbewußtsein in sich trägt, aber er trägt es in sich wie alle Kräfte, aus deren vereinter Wirksamkeit sein geistiges Leben entspringt, principiell, als eine Möglichkeit, die nur allmählich zur Wirklichkeit wird, folglich als ein bloßes Vermögen, das nach und nach sich entwickelt und die in ihm begründeten Erscheinungen erzeugt. Gleichwie die Vernunft und das freie Wollen, so steht auch das Selbstbewußtsein unter dem Gesetze des Werdens. Entfaltet es sich auch unter dem Einflusse äußerer Einwirkungen, so entfaltet es sich doch nicht an dem Menschen, sondern in ihm und durch ihn. Die Entwicklung des Bewußtseins ist Proceß, und zwar ein solcher, bei welchem der menschliche Geist der wesentlich wirkende Faktor ist. Der Mensch wird nicht zu einem selbstbewußten Wesen gemacht, sondern er macht sich selbst dazu, obgleich er dieses nur vermag unter der Bedingung der fortwährenden Einwir-

kungen der objektiven Welt [1]. Dieser Proceß der Genesis des Bewußtseins durchläuft mehrere Stufen, die, obwohl durch Uebergänge miteinander zusammenhängend, doch von einander unterschieden werden können. Auf jeder Stufe, die das Bewußtsein in seinem allmählichen Werden erreicht, offenbart es sich in höherer Potenz. Durch seine Erhebung zu einer höhern Potenz wird zwar die unmittelbar vorhergehende überwunden, aber doch nicht aufgehoben, sondern vielmehr in jene mitaufgenommen und in ihr verklärt. Hier frägt es sich indessen: ob es uns denn wirklich möglich ist, dieses progressive Werden des Bewußtseins zum Gegenstand unserer Beobachtung zu machen und die Stufen, die es durchläuft, die Potenzen, zu denen es sich erhebt, zu unterscheiden? Bei anderen geistigen Kräften bietet die Erforschung ihrer allmählichen Entwicklung keine Schwierigkeit dar. Wir können dem Werden des vernünftigen Denkens und des freien Wollens nachgehen, und die Stufen, durch welche es sich hindurch bewegt, bestimmen. Allein die Möglichkeit der Beobachtung der progressiven Entfaltung dieser geistigen Kräfte hat ihren Grund darin, daß sie sich auf der Basis des Bewußtseins entwickeln und sich fortdauernd in demselben spiegeln. Gerade deßwegen scheint bei dem Bewußtsein die Möglichkeit der Beobachtung seiner Genesis hinweg zu fallen. Wir wissen von dem Geiste und allen Thätigkeiten und Bewegungen desselben nur allein durch das Bewußtsein; allein wie soll nun das Bewußtsein, das noch nicht ist, sich belauschen in seinem Werden und uns davon Kunde ertheilen?

[1] „Das Bewußtsein ist keine seiende Qualität, wie etwa das Temperament, oder eine natürliche Veränderung in dem Verlauf der Geschlechtsentwicklung und der Altersstufen, sondern die reine Thätigkeit des Geistes, wodurch er sich als Subjekt setzt. Das Bewußtsein ist nicht etwas Gegebenes, wie ein Zustand des Träumens, u. s. f., sondern wesentlich seine eigene Hervorbringung, denn es existirt nur indem es sich erzeugt" (Rosenkranz, Psychol., 3te Aufl., S. 266).

Man wird es, wenn man von diesem Gedanken ausgeht, nicht befremdend finden, daß man so oft die Behauptung ausgesprochen hat, von der Entstehung des Bewußtseins könnten wir schlechterdings nichts wissen [1]. Alle Erkenntniß von uns selbst, sagte man, hebt an mit Thatsachen unsers Bewußtseins; deßwegen finden auch alle Forschungen über unser eigenes Wesen und Wirken in diesen Thatsachen ihre unübersteigliche Grenze. Was darüber hinausliegt, das prius des Bewußtseins, ist in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Darum stammen alle unsere Erinnerungen aus der Zeit, wo wir bereits zum Bewußtsein erwacht waren; in jene Periode unsers Daseins, wo dasselbe noch im Schlummer befangen war, reicht kein Gedächtniß. Unsere frühste Kindheit ist für uns zu einer terra incognita geworden; selbst derjenige Theil derselben, wo unser Bewußtsein schon im Aufdämmern begriffen war, liegt wie ein dunkler, verworrener Traum hinter uns. Von dem allmählichen Werden unsers Bewußtsein's wissen wir daher nichts; es ruht in einem undurchdringlichen Dunkel.

Das Wahre, was diese Bemerkungen in sich schließen, wollen wir nicht bestreiten. Dennoch aber möchten wir aus denselben nicht gerade auf die absolute Unmöglichkeit schließen, uns von der allmählichen Entstehung des Bewußtseins einige Kunde zu verschaffen. Schon die verschiedenen Momente, die sich in demselben zu einer Einheit zusammenschließen, können, wie wir bereits bemerkt haben, uns über die Entwicklungsphasen desselben einigen Aufschluß geben. Allein wir haben noch andere Mittel,

[1] „Das Bewußtsein tritt auf, wie es in der Genesis heißt: Und es ward Licht! Wie das Licht ward, auf welche Weise aus der absoluten Dunkelheit Licht wurde, ist eben so wenig zu sagen, als wie aus dem absoluten Unbewußtsein ein Bewußtsein hervorgeht“ (Carus, Psyche, S. 104). „Wir können die Bedingungen nachweisen, die das Bewußtsein möglich machen; es selbst tritt immer als ein Wunder hervor“ (Ebend., S. 314).

über die Genesis desselben ins Reine zu kommen. Reicht auch unser eigenes Gedächtniß nicht bis in unsere frühste, noch im Schlummer der Bewußtlosigkeit ruhende Kindheit, so können wir doch über den in diesem Stadium sich befindenden Menschen manche interessante Beobachtungen anstellen und das allmähliche Sicherschließen des Bewußtseins in ihm belauschen. Außerdem bietet uns die uns umgebende Thierwelt in dieser Beziehung Gelegenheit dar zu manchen lehrreichen Bemerkungen. Erhebt sich auch das Thier nicht zu dem Lichte des Selbstbewußtseins, so äußern sich doch in den höheren Thierklassen gewisse Erscheinungen, welche auf eine bei ihnen Statt findende Annäherung zu dem Bewußtsein schließen lassen. Ohne uns daher durch obige Behauptungen beirren zu lassen, glauben wir, daß die Frage nach der Genesis des Bewußtseins mit der Hoffnung auf eine, wenn auch nicht vollkommene, doch nicht ganz unbefriedigende Lösung aufgestellt werden kann, eine Lösung, die auf das Wesen desselben ein neues Licht verbreiten wird.

Allein treten wir nicht, indem wir uns dieser Hoffnung hingeben, mit dem, was wir von der Unbegreiflichkeit des Bewußtseins gesagt haben, in entschiedenen Widerspruch? Ist doch in der Regel die Erforschung der Entstehung eines Objektes auch das sichere Mittel, es nach seinem innersten Wesen zu begreifen. Haben wir einmal erkannt, wie irgend ein Gegenstand *wird*, so wissen wir auch, was er *ist*; wir sind im Stande von ihm eine adäquate Definition aufzustellen; wir können das Gebiet seiner Leistungsfähigkeit angeben, und wissen, welches der letzte Zweck seiner Bestimmung ist. Dennoch müssen wir, ungeachtet der Hoffnung, das Bewußtsein in seinem Werden zu erforschen, das Bekenntniß ablegen, daß wir auf ein *Begreifen* und *Erklären* desselben Verzicht leisten. Es ist ein Faktum, das, wenn wir auch nachweisen können, wie es allmählich wird, doch in sich selbst unbegreiflich und unerklärbar bleibt. Es ist begründet in

einer unserm Wesen inwohnenden, zwischen ihm und der ganzen Natur eine unübersteigliche Kluft befestigenden Kraft, die sich uns in ihrer Entwicklung und in ihrem Wirken offenbart, an und für sich aber sich jeder Erklärung entzieht. Aehnliche Kräfte begegnen uns aber so oft wir von einem Reiche der Natur zu dem andern übergehen. Das Leben der Pflanze, ihre gesammte Entfaltung gründet sich in einer plastischen Kraft, welche den Typus, nach welchem die Pflanze sich entwickeln soll, die Idee derselben in sich trägt. Woher ist diese Kraft? Wie sollen wir sie erklären? Die den materiellen Elementen der Pflanze inwohnenden Kräfte geben für sie keinen Erklärungsgrund ab. Es ist eben eine Kraft sui generis, die wir, weil sie sich uns in ihrem Wirken offenbart, anerkennen müssen, ohne sie selbst im Geringsten erklären zu können. Eben so verhält es sich mit der animalischen Natur. Das Thier ist nicht bloß ein organisches Gebilde. Neben den in ihm wirkenden organischen Kräften spricht sich abermals eine ganz neue Kraft aus, die sich in der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung und allen bei ihm sich äußernden Anfängen intellektueller Operationen offenbart. Auch diese Kraft ist aller weitern Erklärung vollkommen unzugänglich. Sie äußert sich in den von ihr bedingten Wirkungen als eine dem Thiere immanente; aus ihr können wir uns die höheren Erscheinungen des Thierlebens erklären, während sie selbst ein unerforschliches Geheimniß bleibt. Gleichwie wir bei dem Thiere ein volles, reiches, organisches Leben finden, so treffen wir bei dem Menschen eine volle Animalität an; aber über den diese bedingenden Kräften erhebt sich die des Bewußtseins, welches allen geistigen Funktionen zur Grundlage dient, sie alle umfaßt, durchleuchtet und zur Einheit verknüpft. Auch sie ist ein Wunder, das wir nur anstaunen können, in das aber keine Forschung eindringen kann. Uebrigens ist dieses der Fall mit allen unseren geistigen Kräften. Die Vernunft, die Freiheit des



Wollens können wir eben so wenig erklären als das Bewußtsein. Ja, noch mehr, jede Kraft, die in dem Universum wirket, ist an und für sich ein undurchdringliches Geheimniß. Die Phänomene der Natur erklären wir uns durch die sie bedingenden Kräfte: aber sind wir bei diesen Kräften angelangt, so hört alle weitere Erklärung auf; wir stehen an einer unübersteiglichen Grenze unsers Wissens. Was ist eine Kraft? Wir antworten: die Bedingung gewisser Wirkungen und Erscheinungen. Mit dieser Antwort ist aber im Grunde nichts weiter gesagt, als daß jede Wirkung und Erscheinung von einer sie bedingenden Ursache abhängig sei; über das Wesen dieser Ursache selbst können wir nichts weiter aussagen. An und für sich wird keine Kraft Gegenstand unserer Beobachtung; sie wird immer nur erkannt in ihren Wirkungen, und um dieser willen vorausgesetzt; sie selbst kann in ihrem Wesen nicht begriffen werden.

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit der allmählichen Genesis des Bewußtseins zu, so entdecken wir als den ersten Anfang seines Entwicklungsprocesses ein G e f ü h l d e s S e i n s, und zwar des sinnlichen Seins: denn das geistige Sein erschließt sich erst in und mit dem Bewußtsein. Es gibt aber kein Gefühl des Seins schlechthin; jedes Gefühl setzt eine in dem Wesen, in welchem es sich regt, bereits vorgegangene Modification, einen Zustand, eine in ihm Statt findende Bestimmtheit voraus. Jedes Gefühl des Seins ist eigentlich Gefühl des S o-S e i n s. Darum beginnt auch die Entwicklung des Bewußtseins mit dem Gefühl des sinnlichen b e s t i m m t e n Seins. Und die erste Bestimmung, in welcher das Gefühl aufdämmert, ist der Schmerz. In der That sind die ersten Empfindungen des Kindes schmerzlicher Natur. Schon das plötzliche Eindringen der Luft in die Lungen des dem Schooße der Mutter sich entwindenden Kindes ist schmerzhaft, und preßt ihm den Schrei aus, mit welchem es dieses irdische Dasein begrüßt. Schmerz-

lich sind die meisten Wirkungen, welche die äußere Natur auf dasselbe hervorbringt, so wie die in seinem Körper sich entwickelnden Empfindungen. Dieser das Kind durchdringende Schmerz bedingt sein erstes, leises Erwachen aus der Nacht vollkommener Bewußtlosigkeit; es fühlt sich in demselben als seiend und so-seiend. Der Schmerz ist nur die Bedingung der Empfindung des Wohlseins, mit welcher er von frühem an in Wechsel eintritt. Durch diese ununterbrochen fortdauernde Abwechselung von Schmerz und Wohlbehagen gewinnt das Gefühl des sinnlichen Seins höhere Intensität, bleibt aber vorerst doch noch ein sehr dunkles, verworrenes, verschwimmendes; erst später gelangt es zu höherer Bestimmtheit und Klarheit.

Eine nothwendige Vorbedingung dieses Gefühls des sinnlich-bestimmten Seins ist die Einheitlichkeit des menschlichen Seins. Worin diese ihrerseits begründet sei, auf diese Frage gehen wir hier noch nicht ein. Aber offenbar ist es, daß nur unter ihrer Voraussetzung ein Gefühl des Seins und des So-Seins in dem Menschen erwachen kann. Darum äußert sich dieses Gefühl auch nur bei solchen Wesen, in welchen sich das Sein zu einer Einheit zusammengeschlossen hat. Nicht die leiseste Spur eines Gefühls des Seins offenbart sich in der unorganischen Natur, aus dem einfachen Grunde, weil alle zu ihr gehörigen Wesen aus einer unendlichen Anzahl von Theilen bestehen, die nur durch die Kraft der Attraction und Cohäsion zusammengehalten werden. Diese Theile können sich wiederum von einander ablösen; die Theilung des Körpers, zu dem sie sich vereinigt hatten, kann in's Unendliche fortgesetzt werden; in jedem einzelnen Theile, auch in den möglichst kleinen, ist das Wesen noch eben so gut vorhanden, als in der Gesammtheit der Theile, die vermöge der sie belebenden Kräfte mit einander in Verbindung getreten waren. Das Mineral kann in unzählige Theile aufgelöst werden, allein wäre einer dieser Theile auch ein solcher,

der sich aller Perception entzöge, er wäre Mineral derselben Art und hätte durch seine Ablösung von den anderen an seinem Wesen und den es durchdringenden Kräften nicht das Mindeste eingebüßt.

Alle Wesen der unorganischen Natur bilden sich nur durch Agglomeration; zu einer Einheit des Seins können sie eben deßwegen nicht gelangen, auch dann nicht, wenn die einzelnen Theile, wie in dem Crystall, sich nach bestimmten mathematischen Gesetzen verbinden und zu regelmäßigen Figuren gestalten. Deßwegen kann in diesem Gebiete der Natur auch kein Gefühl des Seins hervorbrechen.

Auch in der organisch-vegetativen Natur ist das wahre einheitliche Sein noch nicht vorhanden. Zwar sind alle Theile der Pflanze durch ein inniges Band mit einander verknüpft. Die Wurzel steht in Verbindung mit dem Halm oder Stamm, mit den Aesten und Zweigen, den Blättern und Blüthen; wenn jene diese trägt und bedingt, so tragen diese wieder zur Ernährung und zum Leben der Wurzel bei. Alle Theile der Pflanze schöpfen ihr Leben aus dem das Ganze durchdringenden Gesammtleben, und dieses Gesammtleben seinerseits ist begründet in einem einheitlichen Princip, welches nicht bloß die ganze Fülle der in der Pflanze wirksamen Kräfte, sondern auch die Idee in sich trägt, die diese Kräfte beherrscht und sich durch ihre vereinte Wirksamkeit in der Pflanze realisirt. Dennoch ist das Sein der Pflanze noch kein wahrhaft einheitliches: denn wenn auch alle Theile derselben unter sich durch das Gesetz einer immanenten Organisation verknüpft sind, und insofern sich zu einer organischen Einheit verbinden, so bildet doch jeder Theil für sich wieder einen besondern Organismus, der sich in sich abermals zu einer Einheit zusammenschließt. So bildet jeder aus dem von der Wurzel getragenen Stamm hervortretende Ast, jeder Zweig wieder eine organische Einheit, gleichwie jedes einzelne

Blatt. In jedem dieser Theile ruht ein Princip ähnlicher Art, wie dasjenige, aus dem die Pflanze in ihrer Gesammtheit erwachsen ist, das aber, so lange dieser Theil mit dem Ganzen in lebendiger Verbindung bleibt, von dem dieses bedingenden Princip beherrscht wird und daher nicht zu einer selbstständigen Entwicklung kommen kann. Das ist der Grund, warum die Pflanze nicht nur durch den Samen, sondern auch dadurch vervielfältigt werden kann, daß man einzelne Theile von derselben ablöset, und unter die ihre Fortdauer und Entwicklung befördernden Bedingungen stellt. Jeder Zweig eines Baumes kann, vermöge des ihm immanenten organischen Princips, wenn er die nothwendigen Bedingungen seiner Entwicklung findet, wieder zu einem Baum werden. Da nun auch die vegetative Natur des einheitlichen Seins entbehrt, so begreifen wir, warum in ihrem Schooße keinerlei Gefühl, deßwegen auch das des Seins nicht hervorbrechen kann[1].

Zu einer wahren Einheit des Seins erhebt sich erst die animalische Natur, und auch in ihr nur die höheren Gattungen der zu ihr gehörigen Wesen. Auf den untersten Stufen bietet das Sein der Thiere noch Erscheinungen dar, die denjenigen, welche

[1] Daß auch der Pflanze eine Seele inwohne, und daß auch sie der Empfindung fähig sei, sucht Fechner zu erweisen, sowohl in seiner Nanna betitelten Schrift, als in seinem Zend-Avesta, und zuletzt in seiner Schrift über die Seelenfrage (Leipzig 1861). Will man nun das den ganzen Lebensproceß der Pflanze bedingende plastische Princip Seele nennen, so haben wir nichts dagegen. Dieser Pflanzenseele aber auch Empfindung zuzuschreiben, dafür finden wir keinen genügenden Grund. Besitzt auch die Pflanze Receptivität für viele Reize, so ist doch der Reiz noch nicht nothwendig Empfindung. Diese hat zur ersten Bedingung ein einheitliches Sein, was in der Pflanze noch nicht Statt findet. Der Vorstellung einer Beseelung aller Weltstoffe, welche sich sogar in Empfindungen von Lust und Unlust äußern soll (S. Lotze, medic. Psych., S. 132 u. folg.); können wir höchstens den Werth einer geistreichen Phantasie zuschreiben.

wir so eben in der vegetativen Natur angetroffen haben, ähnlich sind. Die diesen Stufen angehörigen Thiere bilden allerdings einheitliche Organismen. Allein diese Einheitlichkeit ist auch noch keine vollkommene. Wie einfach auch die Organisation dieser Thiere ist, so scheint sie doch eine Mehrheit organisch-animalischer Principien in sich zu tragen, wovon indessen keines, so lange der Theil, dem es inwohnt, in der Verbindung mit dem Ganzen bleibt, zu seiner vollen Ausbildung gelangt, weil jedes von dem das Thier in der Gesammtheit seines Seins und seiner Entwicklungen bedingenden Lebensprincip beherrscht wird. Dieß erklärt uns, warum, wenn diese Thiere mit der gehörigen Vorsicht zerschnitten werden, jeder einzelne Theil sich wieder zu einem Thier derselben Gattung entwickeln kann[1]. Bei Thieren

[1] „Es ist eine bekannte Thatsache, daß aus allen in den verschiedensten Richtungen zerstückten Theilen eines Polypen, nur die Arme ausgenommen, neue ganze Polypen sich entwickeln, und daß man sogar durch unvollständige Theilung, z. B. der Länge nach, Mißbildungen, in zwei- bis siebenköpfige Hydern (Süßwasserpolypen) hervorzubringen vermag. Ebenso erzeugt das kopflose Stück einer Nais (einer Würmerart) in drei bis vier Tagen Kopf und Rüssel neu; auch quergetheilte Regenwürmer erzeugen sich zu vollständigen Individuen, nicht jedoch wenn sie der Länge nach zerschnitten sind. Gleich unzweifelhaft ist es, daß in zahlreichen Thierklassen (bei vielen Infusorien, bei Naïs proboscidea, Syllis prolifera, Myriandine etc.) die Fortsetzung durch sogenannte Knospenbildung, oder durch freiwillige Zerfällung des Körpers erfolgt, indem die Bruchstücke desselben, zum Theil noch im Zusammenhange mit ihm, zum Theil nach ihrer Ablösung, die vollständige Gestalt und Organisation der Gattung ausbilden. Noch andere Thiere endlich, wie die Korallen, sehen wir stets so leben, daß an einem gemeinschaftlichen und ununterbrochenen Stamme sich einzelne Individuen entwickeln, unabhängig von einander in der Ausübung der spärlichen Aeußerungen lebendiger Regsamkeit, die ihnen möglich sind, und doch durch ihre Verbindung untereinander gemeinsam manchen äußeren Einflüssen unterworfen.“ (S. Lotze, Allg. Physiol., S. 545 folg. 549; Mikrokosmos, I, S. 166; Ulrici, Gott und die Natur, S. 245).

dieser Art kann es höchstens zu einer dumpfen Empfindung des Schmerzes oder des Wohlseins kommen; aber ein eigentliches Gefühl des bestimmten Seins kann sich, weil ihnen die rechte Einheit des Seins abgeht, bei ihnen noch nicht entfalten.

Erst auf den höheren Stufen der animalischen Natur treten die einzelnen Theile und Organe des Thiers in innigere Verbindung. Von Stufe zu Stufe schließt sich der Organismus des Thieres immer inniger zu einer Einheit zusammen. Wenn daher auch einzelne Glieder des Thieres abgelöset werden können, so kann doch keiner dieser Theile sich im Leben erhalten und wieder zu einem Thiere gleicher Art werden. Aus dieser Einheit des Seins bei solchen Thieren können wir es erklären, warum es bei ihnen nicht, wie bei den Thieren der niedrigsten Klassen, bei einer dumpfen Empfindung des Schmerzes oder des Wohlseins bleibt, sondern aus diesen wechselnden Empfindungen schon ein viel lebendigeres Gefühl ihres bestimmten Seins hervorbricht, das sich sogar zum Gefühl des individuellen Seins, zum Selbstgefühl steigern kann. Thiere auf dieser Stufe fühlen nicht bloß, daß sie sind, sie fühlen sich mit allen wechselnden Bestimmtheiten ihres Seins, als leidend und thätig, als in der Ruhe oder in der Bewegung begriffen; sie fühlen sich sogar als verschieden von der objektiven Welt. Aber weiter können sie nicht kommen; das Licht des eigentlichen Bewußtseins kann in ihnen nicht erglänzen.

Bei keinem Wesen indessen schließt sich das Sein zu solcher vollkommenen Einheit zusammen, als bei dem Menschen; bei keinem äußert sich daher auch das Gefühl des bestimmten sinnlichen Seins mit solcher Intensität als bei ihm. Daß dasselbe unter den Einwirkungen der äußern Welt zunächst aus dem Schooße des Schmerzes hervorbricht, verdient unsere aufmerksame Beachtung. Es offenbart sich uns hier die unermeßliche Bedeutung des Schmerzes; wir erkennen in ihm eine nothwen-

dige Bedingung aller geistigen Entwicklung und Erstarkung. Allerdings wirkt auf diese auch die Empfindung des Wohlseins; aber diese trägt doch zur Entfaltung des innern Lebens viel weniger bei als der Schmerz. Jeder Fortschritt in der Entwicklung des Bewußtseins und des ganzen geistigen Lebens ist immer zunächst bedingt durch schmerzliche Empfindungen. Wir erkennen hier einen der Gründe, aus welchen der weise Schöpfer so viele Schmerzen in das irdische Dasein eingewoben hat, und warum auch der Austritt aus diesem Dasein von Schmerzen umgeben ist. Wie das erste Erwachen zum Gefühl des Seins zur nothwendigen Bedingung den Schmerz hat, so ist es wieder der Schmerz, durch den wir uns bei dem Ausscheiden aus dem gegenwärtigen Leben zu einem höhern Bewußtsein in einer vollkommenern Daseins-Sphäre erheben werden.

Dieses unaufhörliche Auf- und Abwogen schmerzlicher und angenehmer Empfindungen, in welchen sich das Kind als seiend und so-seiend findet, ist die Wirkung der Eindrücke, welche die objektive Welt, zu welcher wir dessen leiblichen Organismus zu rechnen haben, auf dasselbe hervorbringt. Ohne diese würde der Mensch unaufhörlich in seiner ursprünglichen Bewußtlosigkeit verharren. Und dieses führt uns abermals zu einer Bemerkung von der höchsten Bedeutung, daß nämlich die Entfaltung des Bewußtseins und aller auf dem Grunde desselben Statt findenden geistigen Thätigkeiten an die innige Wechselwirkung gebunden ist, in welcher der Mensch mit der äußern Welt steht. Nur insofern kann der Mensch sich lebend und wirkend fühlen und in allmählichem Fortschritt sich zur Erkenntniß seines Wesens und aller Bestimmtheiten desselben, zur Anschauung seines Ichs und hiedurch zu seiner Persönlichkeit erheben, als die Welt ohne Unterbrechung auf ihn einwirkt. Sie muß schmerzliche Empfindungen in ihm hervorrufen, und ihm bei seiner Rückwirkung auf sie, bei den von seinen Bedürfnissen und

Trieben getragenen Bestrebungen als ein Anderes, ihm Widerstehendes, ihn Hemmendes entgegentreten, sie muß durch ihren Widerstand ihn auf sich selbst zurückwerfen und zur Einkehr in sich selbst, zur Reflexion auf sich selbst drängen, wenn der Mensch nicht in tiefer Bewußtlosigkeit und in einem vegetativen Zustande sein Dasein zubringen soll. Hiemit begreifen wir auch, warum es in seiner von dem absoluten Geiste ihm angewiesenen Bestimmung lag, seinen großen, sich endlos über die Grenzen dieses irdischen Lebens fortziehenden Entwicklungsgang in dem Schooße einer materiellen Welt zu beginnen, und warum sein Geist an einen leiblichen Organismus gebunden werden mußte, der aus Elementen, die dieser Welt entlehnt sind, zusammengesetzt ist. Denn dieser Organismus ist es ja allein, der ihn in den Stand setzt, mit dieser Welt in Wechselwirkung zu treten. Allein gerade darum ist er auch nur für dieses Dasein bestimmt; er muß sich auflösen, wenn der Mensch das Ziel desselben erreicht hat. Liegt es, wie nicht zu zweifeln ist, in der Bestimmung des Menschen in einer höhern Daseins-Sphäre fortzudauern und seinen Entwicklungsproceß weiter fortzusetzen, so müssen wir annehmen, daß bei dem Eintritt in dieselbe sein Geist mit einem neuen Organismus wird verbunden werden, welcher ihr entsprechend und geeignet ist, ihn mit ihr in Wechselwirkung zu setzen. Da nun in dem Reiche des Endlichen alle Veränderungen nach dem Gesetze der Stetigkeit erfolgen, so fühlen wir uns darauf hingewiesen anzunehmen, daß die ersten Elemente dieses neuen verklärten Leibes schon in dem gegenwärtigen eingeschlossen liegen und daß Krankheit und Tod nur die Anfänge seines Entwicklungsprocesses sind, den er erst in dem zukünftigen Leben zur Vollendung bringen wird[1].

[1] S. J. H. Fichte, Die Idee der Persönlichkeit und individuellen Fortdauer (Elberf. 1834).

Ist das Kind auch zu dem Gefühle seines bestimmten sinnlichen Seins gelangt, so vermag es doch Anfangs noch nicht sich von der es umgebenden und unaufhörlich auf es einwirkenden Welt zu unterscheiden. Es confundirt sich noch mit derselben; sein eigenes Sein zerfließt ihm in dem der objektiven Welt. Es ist noch in keiner Weise zu sich selbst gekommen; es ist sich selbst noch ein Theil der Welt. Daher kommt die seltsame Unsicherheit aller seiner Bewegungen; es kennt außer sich noch keine Objekte, nach denen es streben, die es fliehen sollte. Fühlt es sich auch hingezogen zu der Brust der Mutter, so ist dieses nur ein instinktartiger Zug, und die ihm seine erste Nahrung darbietende Brust nicht Etwas, das für dasselbe ein außer ihm Seiendes ist, sondern vielmehr Etwas, das ihm als in seinem eigenen Sein gesetzt erscheint. Es dauert ziemlich lange, bis das Kind so weit kommt, sich von der äußern Welt ablösen zu können, und sich in seinem individuellen Sein zu finden. Auch dieser Fortschritt ist bedingt durch seine Verhältnisse zur objektiven Welt. Erst dadurch, daß diese nicht mehr bloß auf es einwirkt und schmerzliche oder wohlthuende Empfindungen in ihm hervorruft, sondern seinen Gegenwirkungen Widerstand entgegen setzt, ihm als ein Anderes, Hemmendes, Undurchdringliches entgegen tritt, es hiedurch auf sich selbst zurückwirft und es zwingt sich in sich zu vertiefen, kommt es nach und nach dazu, sich von der Welt zu unterscheiden, sich in seinem eigenen, individuellen Sein zu erfassen und als ein besonderes Wesen der Welt gegenüber zu treten. Es geht hier in dem Kinde eine Unterscheidung seines Seins von dem Sein der Welt vor, die in ihm einen unermeßlichen Fortschritt markirt, die aber vor der Hand noch vorgeht in dem Gefühl, nicht in dem Denken. Das Kind löset sich fühlend von der Welt ab, fühlt sich als ein individuelles Wesen, erkennt sich aber noch nicht als solches. Das Hervorbrechen dieses Gefühls des individuellen Seins bezeichnet

in dem Entwicklungsproceß des Bewußtseins die zweite Stufe. Indem das Kind sich auf dieselbe erhebt, wird das Gefühl des bestimmten sinnlichen Seins, das wir in diesem Processe als die erste Stufe bezeichneten, nicht negirt, sondern nur überschritten, allein in dieses neue Gefühl mit aufgenommen. Denn es versteht sich von selbst, daß das Kind sich als individuelles Wesen nur insofern fühlen kann, als es sich zunächst in seinem bestimmten sinnlichen Sein fühlt. Uebrigens entwickelt sich dieses Gefühl des individuellen Seins aus dem des bestimmten sinnlichen Seins allmählich und durch leise Uebergänge, so daß in Wirklichkeit der Moment seines Hervorbrechens nicht genau angegeben werden kann. Es selbst ist eines steigenden Fortschrittes zu höherer Intensität, Bestimmtheit und Klarheit fähig, welcher nur durch die fortdauernde Reaction der Welt gegen die Bestrebungen des Kindes vermittelt werden kann.

Von dem Momente an, wo das Kind zu diesem Gefühl seines individuellen Seins gelangt, werden alle seine Bewegungen sicherer; es setzt nunmehr die Objekte der äußern Welt aus sich heraus und macht die einen zu Gegenständen seines Strebens, während es sich instinktartig von den anderen abwendet, sie von sich zurückstößt. Zugleich lernt es die in seiner Nähe lebenden Menschen kennen und wird von den einen angezogen, während es sich von den anderen abgestoßen fühlt. Dieses Gefühl des individuellen Seins ist noch nicht Bewußtsein: das Kind schaut sich in demselben noch nicht selbst an, weiß noch nichts von sich selbst und allen Bestimmtheiten seines Seins. Allein es ist die Stufe, von der es sich nun unwillkürlich zu derjenigen erhebt, die wir als die des Bewußtseins bezeichnen können.

Daß wir dieses Gefühl des individuellen Seins auch den Thieren höherer Ordnungen zuzuschreiben haben, ist bereits bemerkt worden. Wir finden die Aeußerungen desselben in vielen Erscheinungen des Thierlebens. Vollkommen unerklärbar bliebe,

ohne die Voraussetzung desselben, wie das Thier seinen Wohnort kennen lernt und sich in demselben orientirt, wie es auf seine Nahrung ausgehen kann und dieselbe mit sicherem Takte an den Orten, wo sie zu finden ist, zu suchen weiß, wie es die ihm drohenden Gefahren von weitem her erkennt und ihnen auszuweichen sucht, wie es, im Zustande der Gezähmtheit, gewisse Menschen von anderen unterscheidet und denjenigen Gehorsam leistet, die es als seine Herren und Gebieter anerkennt. Damit indessen, daß wir dieses Gefühl des individuellen Seins auch den Thieren höherer Ordnungen zuschreiben, wollen wir keineswegs sagen, daß es sich in denselben ganz in derselben Weise äußere wie bei den Menschen. Das Thierleben ist ein ganz eigenthümliches, von dem menschlichen wesentlich verschiedenes. Wie analog daher einige Aeußerungen desselben denjenigen des menschlichen Lebens erscheinen mögen, so dürfen wie dennoch beide niemals ganz identificiren. Es kann immer nur von Aehnlichkeit unter ihnen die Rede sein. Der specifisch-menschliche Charakter muß in allen Erscheinungen des menschlichen Lebens durchschlagen, weßhalb kein einziger Moment des thierischen Lebens einem andern im Leben des Menschen vollkommen gleichgestellt werden darf.

Der weitere Fortschritt in der Genesis des menschlichen Bewußtseins wird abermals bedingt durch die Wechselwirkung, in welcher der Mensch vermöge seines Organismus mit der objektiven Welt steht. Das wechselnde Spiel der Einwirkungen derselben auf seine Sinne und des Widerstands, den sie seinen Bestrebungen entgegensetzt, wodurch sie das Gefühl seines sinnlich bestimmten Seins und seines individuellen Seins in ihm hervorgerufen hat, dauert fort und zwingt ihn, indem es ihn bei unaufhörlicher Wiederholung immer wieder auf sich selbst zurückwirft, sich mehr und mehr in sein eigenes Wesen zu vertiefen. Indem nun aber der Mensch sich tiefer in sich selbst zu-

rückzieht, geht ihm ein neues Licht auf. Durch eine in seinem innersten Wesen vorgehende, und uns vollkommen unerklärbare Diremtion spaltet sich sein individuelles Sein und tritt in Subjekt und Objekt auseinander. Der Mensch als Subjekt wird sich selbst zum Objekt und hiedurch zum Gegenstand unmittelbarer Perception. Er fühlt sich nicht mehr bloß als seiend, und als individuell seiend, sondern er erschaut sich in seinem Sein und erschaut mit seinem Sein auch alle die in diesem Statt findenden Bestimmtheiten. Es tritt ihm ein Du entgegen, welches der genaue Reflex, das vollkommene Abbild seiner selbst ist, und in welchem er sich selbst erkennt und sich erblickt wie er ist. Allein, in dem Momente, wo er sich in Subjekt und Objekt dirimirt und sich selbst, als ob er ein anderer wäre, entgegen tritt, tritt auch diese seine objektive Selbst-Reflexion mit seiner Subjektivität wieder zusammen, und löset sich wieder mit dieser in eine vollkommene Einheit auf. Diese Einheit, in der sich jetzt der Mensch erfaßt, ist nicht mehr bloß eine gefühlte, sondern eine erkannte; sie ist nicht mehr bloß eine individuelle, sondern bereichert mit allen Bestimmtheiten, die der Mensch in seinem Sein in sich trägt. Alle diese verschiedenen Momente, die er vermöge seiner Selbst-Objektivirung erkennt und erschaut, stören aber die Einheit seines Seins nicht im Mindesten, sondern geben ihr nur mehr Intensität und Gehalt. Indem sich so der Entwicklungsproceß des Bewußtseins abermals zu einer höhern Stufe fortbewegt, wird die vorhergehende wieder nicht negirt, sondern vielmehr in diese neue Stufe mit aufgenommen, aber zugleich potenzirt. Die Voraussetzung dieser Diremtion in Subjekt und Objekt und der Ineinssetzung beider ist das Gefühl des individuellen Seins; allein dieses Selbstgefühl wird nun zum Bewußtsein.

Diese Entwicklung des Bewußtseins aus dem Gefühl des individuellen sinnlichen Seins haben wir als einen Effekt der

fortdauernden Wechselwirkung, in welcher der Mensch mit der objektiven Welt steht, bezeichnet, und verstehen unter dieser Welt die Natur, überhaupt die Gesammtheit des materiellen Seins, innerhalb dessen der Mensch lebt, das ihn unaufhörlich zu anziehenden oder repellirenden Bestrebungen sollicitirt, diesen Bestrebungen sehr oft aber auch einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt. Indessen wollen wir damit nicht sagen, daß es einzig die Wirkung dieses Seins ist, welche in dem Menschen das Licht des Bewußtseins hervorruft. Im Gegentheil erkennen wir es vollkommen an, daß die Entfaltung desselben noch einen andern Faktoren voraussetzt, dessen Einfluß nicht hoch genug angeschlagen werden kann: das ist der Einfluß, welchen andere Menschen auf den aus dem Dunkel der Bewußtlosigkeit zum Licht des Bewußtseins hinanstrebenden Menschen ausüben. Wir können mit voller Sicherheit sagen: Nur an dem bewußten Geist entzündet sich das bewußte Leben des Geistes. Vergebens würde alle Wechselwirkung sein, in welcher der Mensch mit der objektiven Welt steht, niemals würde er sich entschieden über das dunkle Gebiet des sinnlichen Selbstgefühls erheben, wenn nicht der Geist anderer Menschen, vermittelst der Rede und des ganzen auf ihn gerichteten Verhaltens, weckend, belebend, erleuchtend auf seinen Geist einwirkte. Die absichtliche, so wie die unabsichtliche Erziehung, die dem Menschen von anderen Menschen zu Theil wird, ist die nothwendige Bedingung seines Erwachens zu geistigem Leben und folglich auch zum Bewußtsein seiner selbst. Verdankt er doch diesem erziehenden Einfluß anderer Menschen auch die Sprache, welche bekanntlich für die Entwicklung des Denkens und aller geistigen Funktionen von so entscheidender Wichtigkeit ist, und ohne welche der Mensch nie zum Lichte des Bewußtseins gelangen würde[1].

[1] S. Carus, Psyche, S. 120.

Ist nun dieses Auseinandertreten des Menschen in Subjekt und Objekt, die Anschauung des letztern von dem erstern und die Zusammenschließung beider zu einer vollkommenen Einheit ein unerklärbares, erstaunenswürdiges Faktum, so knüpft sich daran eine andere Thatsache, die nicht weniger wunderbar ist. Das Bewußtsein selbst, nach den verschiedenen Momenten, die sich in ihm verknüpfen, verwandelt sich in eine Bestimmtheit des Seins, welcher gegenüber das Bewußtsein abermals in Thätigkeit tritt. Sie sich mit seinem gesammteu Sein objektivirend, erschaut sie der Mensch, und gelangt so zum Wissen von ihr. So reflectirt sich das Bewußtsein in sich selbst, eine Selbstreflexion, welche sich wiederholen kann. Jeder Akt des Bewußtseins kann hinwiederum als Bestimmtheit des Ichs objektirt und Gegenstand der Anschauung desselben werden. Das ist das dem Bewußsein inwohnende Vermögen der Reflexibilität, welches keine bestimmte Grenze hat und die Grundbedingung aller Selbst-Beobachtung und alles eigentlichen Wissens von uns selbst ist.

Das Hervorbrechen des Bewußtseins ist für das innere Leben des Menschen was für die Natur der Aufgang der Sonne ist. In die tiefe Nacht, welche bisher dasselbe umhüllte, dringt ein Licht, das mit leiser Dämmerung beginnend immer heller wird. In diesem Lichte sich selbst erblickend, ist der Mensch von nun an kein Fremdling mehr für sich selbst; er ist sich selbst Objekt der Anschauung und gelangt von dieser Selbst-Anschauung aus zu einem Wissen von sich selbst. Aus der wunderbaren Diremtion seines Wesens heraustretend und seine Subjektivität mit seiner Objektivität zu einer untheilbaren Einheit zusammenschließend, bezeichnet er diese Einheit seines Wesens, um die er nun weiß und in welcher er sich selbst erfaßt, als Ich. In diesem seinem Ich tritt er nun Allem entgegen, was nicht dieses Ich selbst ist, was nicht zu ihm gehört. Wenn er vorher das

ihm objektiv gegenüberstehende Bild seiner Subjektivität als Du begrüßte, so wird ihm, nachdem er dieses Bild mit seiner Subjektivität vereinigt hat, zum Du Alles, was außerhalb dieses seines Subjektes liegt. In dieses Du fällt die gesammte objektive Welt, ja sogar sein eigener leiblicher Organismus. Dieses sein Ich erschaut der Mensch mit allen den unaufhörlich wechselnden Bestimmtheiten, die in jedem Momente in ihm Statt finden. Denkend oder wollend, handelnd oder leidend, in welchem Zustande es sich befinden möge, wird es für ihn Gegenstand unmittelbarer Aperception. Natürlich schließt es sich auch an alle seine Thätigkeiten und Zuständlichkeiten an. Der Mensch weiß es, daß es sein Ich ist, welches denkt und will, leidet oder handelt. Seine Thätigkeiten und Bestrebungen hören von nun an auf von dem blinden, bewußtlosen Instinkt bestimmt zu werden. Von dem Lichte des Bewußtseins erhellt, treten sie unter die Herrschaft seiner Gedanken, und werden auf einen vorgestellten und gewollten Zweck hin gerichtet.

Die das Hervorbrechen des Bewußtseins bedingende Diremtion in Subjekt und Objekt und die Ineinsfassung derselben ist selbst schon ein denkender Proceß. Dieses ist aber auch der denkende Grundproceß. Jetzt erst, der objektiven Welt als Ich gegenübertretend und die Einwirkungen derselben als Bestimmtheiten seines Ichs erfassend, kann der Mensch von dieser Welt etwas wissen. Die von ihr auf seine Sinn-Apparate hervorgebrachten Reize werden zu Wahrnehmungen; diese mit seinem Bewußtsein umfassend und in demselben festhaltend, verarbeitet er zu allgemeinen Begriffen, welche nun hinwiederum für ihn die Elemente werden, aus welchen er seine Urtheile und Schlüsse zusammensetzt, vermittelst welcher er sich zu einer unermeßlichen Menge von Erkenntnissen erhebt, welche die Sinne allein, obwohl sie ihm das erste Material dazu liefern, ihm nicht zu geben vermöchten. So ruht das ganze Denken und Wissen des Men-

schen auf seinem Bewußtsein und wird von ihm durchleuchtet. Und gleichwie dieses Bewußtsein die nothwendige Basis seines Denkens und Wissens ist, so wird es auch zur Grundlage seines Wollens und Handelns: denn eben die Diremtion in Subjekt und Objekt, aus welcher das Bewußtsein hervorbricht, begründet in ihm das Vermögen bestimmend auf sich selbst einzuwirken. Wirklich beginnt auch dieses Vermögen, von dem Augenblicke an, wo der Mensch zum Bewußtsein erwacht ist, sich in leisen Ahnungen anzukündigen. Er fühlt, daß er nicht dazu berufen ist, unbedingt von der Welt bestimmt zu werden, sondern daß er bestimmend auf diese zurückwirken, ja noch mehr, daß er bestimmend auf sich selbst einwirken kann. Durch jeden von ihm vollbrachten Act der Selbstbestimmung gewinnt er in sich höhere Gewißheit davon, daß er sich selbst bestimmen kann. So erhebt sich aus dem Schooße des Bewußtseins das Vermögen des freien Wollens und Handelns und wird von ihm umfaßt zu einer Thatsache desselben. Dieser unauflösliche Zusammenhang, in welchem das freie Wollen zu dem Bewußtsein steht, ist der Grund der unbezweifelbaren Gewißheit, mit welcher es sich in jedem Menschen ankündigt.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß auch die Entfaltung des Bewußtseins nicht auf einen Schlag Statt findet, sondern unter dem Gesetze der Stetigkeit erfolgt. Deßwegen läßt sich auch bei dem Kinde der Moment seines Hervortretens nicht genau angeben [1]. Doch bemerken wir bei demselben eine doppelte

[1] Kußmaul (Untersuchungen über das Seelenleben des neugebornen Menschen. Leipzig 1839) behauptet, daß bei eben erst gebornen Kindern nicht nur Schmerz und Lustempfindungen, sondern auch bereits alle Sinne activ sich zeigen, am wenigsten und unbestimmtesten der Gehörsinn, daß die Kinder ebenso bereits Muskelempfindungen haben, und die complicirte Bewegung des Säugens meist von Anfang an ohne Schwierigkeit vollbringen; daß also der Mensch in dem Augenblick, wo er aus dem Schooß der Mutter

Erscheinung, welche auf das aufdämmernde Hervorbrechen des Bewußtseins hindeutet. Nachdem es nämlich lange Zeit hindurch in der dritten Person von sich gesprochen, fängt es auf einmal an von sich selbst das Wort Ich zu gebrauchen. Zu gleicher Zeit äußert sich bei ihm ein seltsamer, dem Willen seiner Eltern und Vorgesetzten gewaltsam widerstrebender Eigensinn. Wie jenes Sprechen von sich in der ersten Person darin begründet ist, daß es jetzt zur Anschauung seiner selbst gelangt ist und sich in seiner untheilbaren und von der Welt wesentlich verschiedenen Einheit als Ich erfaßt hat, so läßt dieser Eigensinn erkennen, daß es zur Ahnung seines Vermögens der Selbstbestimmung gelangt ist. In der es selbst überraschenden Freude über diese neu ent=

in das Leben eintritt, bereits im Besitz eines wohlausgerüsteten Sensoriums sich befindet, welches ihn befähigt, mittelst der äußeren und inneren Sinne, zu erfahren, was außer und in ihm geschieht. Der Verfasser versichert ferner, daß die Kinder erst um die sechste Woche Gegenstände fixiren, d. h. die Gegenstände als solche percipiren, indem sie die Sinnesempfindung nach außen wenden und sie au den Gegenstand als dessen Bestimmtheit gleichsam anheften. Erst nach vierzehn bis sechzehn Wochen sollen sie beginnen, Gegenstände von einander zu unterscheiden, d. h. erst um diese Zeit soll bei ihnen das Bewußtsein erwachen, sollen die Gegenstände allgemach eine Bestimmtheit für das Bewußtsein erhalten, und die bloße Perception zur Aperception, zur Wahrnehmung und Vorstellung werden (S. Ulrici, Gott und die Natur, S. 235). Wir wollen nicht gerade bestreiten, daß um die angegebene Zeit die Kinder anfangen, Gegenstände von einander zu unterscheiden, müssen aber bemerken, daß diese Unterscheidung von dem Erwachen des Bewußtseins sehr verschieden ist. Dieses bricht erst von dem Augenblicke an hervor, wo das Kind anfängt sich selbst zu erschauen, und die Anschauung, die es von sich gewinnt, auf sich selbst zu beziehen, mit seinem Selbst zusammenzuschließen. Und ob wir uns gleich nicht herausnehmen, den Moment, wo dieses zu geschehen anfängt, genau bezeichnen zu wollen, der auch bei einem Kinde früher als bei dem andern eintreten kann, so sind wir doch fest überzeugt, daß er von dem der beginnenden Unterscheidung der Gegenstände von einander durch einen nicht unbedeutenden Zeitraum getrennt ist.

deckte Kraft, will es dieselbe überall geltend machen, auch im Widerspruche mit dem Willen der Eltern und Vorgesetzten, zuweilen auf die unvernünftigste Weise, weil eben die Vernunft, welche dazu bestimmt ist, das freie Wollen zu regieren, bei ihm noch nicht zur Entwicklung gelangt ist.

Diese ersten Aeußerungen des Bewußtseins im Kinde sind, wie natürlich, noch sehr unklar. Zu höherer Klarheit entwickelt sich das Bewußtsein erst durch das nun immer weiter sich entfaltende Denken und Wollen, für welches es die nothwendige Vorbedingung ist. Allein auch bei dem leisesten Aufdämmern des Bewußtseins erhebt das Kind sich schon unermeßlich über die ganze thierische Schöpfung und gibt sich als ein Wesen zu erkennen, das von derselben durch eine unübersteigliche Kluft getrennt ist, und einer höheren Ordnung des Seins angehört. Denn zu dem Bewußtsein seiner selbst kann kein Thier sich erheben. Auch die Thiere der höchsten Ordnungen kommen über das Gefühl des individuellen Seins nicht hinaus. Sich in sich zu dirimiren, sich selbst zu objektiviren und vermöge dieser Selbst-Objektivirung sich selbst anzuschauen, das vermag keines derselben; ebenso wenig vermögen sie ihre Objektivität mit ihrer Subjektivität wieder in Eins zusammenzuschließen und sich in ihrem einheitlichen Selbstsein zu erfassen. Kein Thier weiß von sich selbst, keines kann sich denkend von der objektiven Welt ablösen und sich in seinem Selbstsein ergreifen. Darum hat auch das Thier keinen Selbstzweck; jedes ist nur ein Exemplar seiner Gattung, ein Ding, eine Sache. Von dem Augenblick an, wo das Kind zum Bewußtsein erwacht, hat es sich über das unermeßliche Reich der Sachen emporgeschwungen und ist zu einem persönlichen Wesen geworden, das als solches Selbstzweck ist und eine unveräußerliche Würde besitzt. Denn alle Persönlichkeit beruht ja auf nichts Anderm als auf der Identität des Bewußtseins und freien Wollens. Allein es ist vorerst noch eine

unvollendete und im Werden begriffene, aber zu einer weiteren, in's Endlose sich fortziehenden Entwicklung bestimmte Persönlichkeit. Diese Entwicklung erfordert aber vor allen Dingen, daß das Bewußtsein selbst sich zu einer höheren Potenz erhebe und zum Selbstbewußtsein werde.

Auf derjenigen Stufe, bis auf welche wir bisher die Entwicklung des Bewußtseins verfolgt haben, ist es noch immer ein empirisches; denn das in demselben Objekt unserer Anschauung werdende Selbst stellt sich uns dar mit allen den Bestimmtheiten, die in dem gegebenen Augenblicke in ihm und an ihm Statt finden. Wir erschauen uns selbst nach den Verhältnissen, in welchen wir in dem äußern Leben stehen, als reich oder arm, vornehm oder niedrig, geachtet und geliebt, oder mißachtet und gehaßt; zugleich erschauen wir uns mit den Bestimmtheiten, die das innere Sein unseres Selbst betreffen, die wir zum Theil selbst in ihm setzen, als denkend, oder wollend und wirkend, oder als fühlend, als froh oder traurig, als hoffend oder fürchtend. Alle diese Bestimmtheiten unsers Selbst, die das empirische Bewußtsein uns zu erkennen gibt, sind nur zufällige; sie hängen ab von den Umständen, in welchen wir uns jedesmal befinden, und wechseln mit diesen. Es gibt kaum einen Augenblick, in welchem wir uns noch ganz mit denselben Bestimmtheiten erblickten, die in dem vorhergehenden Augenblick unser Selbst charakterisirten. Allein, in diesem unaufhörlichen Wechsel seiner Bestimmtheiten verharrt doch unser Selbst seinem Wesen nach in unveränderlicher Identität. Hier nun liegt die Möglichkeit, unser Bewußtsein auf eine noch höhere Stufe zu erheben. Vermöge der Reflexibilität, die es in sich trägt, und auf die wir oben hingewiesen haben, können wir das empirische Bewußtsein selbst zum Objekt des Bewußtseins machen. Indem wir nun mit unserer Anschauung bei unserm empirischen Selbst verweilen,

scheidet sich unser Selbst von allen seinen Bestimmtheiten, sowohl denjenigen, deren Grund außer ihm liegt, als denjenigen, die sein inneres Sein betreffen und die es selbst in sich setzt; so tritt es uns in seiner Reinheit entgegen. Freilich könnte man sich hier veranlaßt fühlen zu fragen: Was bleibt denn von unserm Selbst übrig, wenn wir es aller seiner empirischen Bestimmtheiten entkleiden? Löset es sich nicht in sich selbst auf, sobald wir es nicht mehr als in diesem oder jenem äußern Verhältnisse stehend, nicht mehr als denkend, wollend, fühlend betrachten? Allein, es bleibt doch immer noch das unter allem Wechsel der Bestimmtheiten identisch verharrende Subjekt, das Princip aller Kräfte, die wir äußern, der letzte Grund unsers ganzen Seins, das geheimnißvolle sich selbst anschauende Wesen. Indem wir es als solches auffassen, begreifen wir es erst in seiner Wahrheit und Reinheit, in seiner eigentlichen Wesenheit. Jetzt erst wird uns unser Selbst zum eigentlichen Ich; und sind wir einmal zu dieser Erfassung unsers reinen Ichs gelangt, so legt sich dasselbe an alle unsere Thätigkeiten und Zuständlichkeiten an und verknüpft sogar mit sich alle Objekte, die wir als zu uns gehörig betrachten, und daher die unsrigen nennen. So erheben wir unser Bewußtsein zur Stufe des Selbstbewußtseins. Erst dann, wenn wir uns zu der Höhe des Selbstbewußtseins aufgeschwungen haben, tritt uns unsere Persönlichkeit in das volle Licht, insofern wir sie erkennen als eine solche, die, von allen zufälligen Bestimmtheiten unsers Wesens vollkommen unabhängig, in dem reinen Ich als solchem ihren unzerstörbaren Grund hat. Auf dieser Höhe angelangt, erringen wir die Kraft, uns über das empirische Sein und die in demselben unaufhörlich vorgehenden Veränderungen zu erheben, und allen von außen her zu uns herandringenden Bestimmungsgründen unsers Willens solche entgegen zu setzen, die wir aus dem reinen Ich selbst und den ihm immanenten Ge-

setzen schöpfen. Das Gefühl unserer wahren Persönlichkeit und der an ihr haftenden unveräußerlichen Würde, die Macht über die wechselnden Verhältnisse des Lebens, das wahrhaft freie Wollen und Wirken entwickeln sich in vollem Maaße nur da, wo das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein geworden ist und der Mensch sich in seiner wahren Ichheit erfaßt hat.

Ist dieses nun die höchste Stufe der Entwicklung, auf welche sich das Bewußtsein erheben kann? Wir glauben berechtigt zu sein es zu verneinen. Denn ist auch das in dem Selbstbewußtsein uns entgegentretende Ich das reine Ich, so gibt es sich doch immer noch als ein sich selbst offenbarendes, wirksames, erscheinendes zu erkennen, mithin als ein solches, das dem Gebiete des Empirischen doch noch in gewisser Beziehung angehört und deßwegen auch den Bedingungen der Zeitlichkeit unterworfen ist. Allein, wer verbietet uns nun, vermöge der endlosen Reflexibilität des Bewußtseins, auch dieses reine Ich abermals zum Objekt unserer Anschauung zu machen? Thun wir es, setzen wir den Proceß der Selbstdiremtion weiter fort, objektiviren wir uns dieses unser Ich, in welchem doch unsere Subjektivität ganz eigentlich gegründet ist, so werden wir von der in allem Wechsel der Bestimmtheiten verharrenden Identität desselben weiter fortschreitend, es nun auch von seiner ganzen Selbstoffenbarung und Erscheinung ablösen, was zur unmittelbaren Folge haben wird, daß wir es auch allen Bedingungen der Zeitlichkeit entheben. Durch diesen Proceß gelangen wir zur Erfassung des Ich in seinem transcendenten Sein; durch ihn wird unser empirisches Selbstbewußtsein zum transcendenten Selbstbewußtsein; durch ihn gelangt aber auch der ganze lange Proceß der Entwicklung des Bewußtseins zu seinem letzten Abschluß. — Allerdings ist es nun nicht jedermann gegeben, sich zu diesem transcendenten Selbstbewußtsein aufzuschwingen; es wird dazu eine Entwicklung des Denkens erfordert, zu der es

nur wenige bringen können. Allein, wenn auch nur wenigen das transcendente Sein des Ich in klarem Lichte aufgehen kann, so gibt sich dasselbe doch auch den weniger Gebildeten in dunkeln Ahnungen zu erkennen. Ist nicht dieses, wenn auch nur in verworrenen Ahnungen sich ankündigende transcendente Sein unsers Ich der Grund der innern Gewißheit von der Unvergänglichkeit unsers Ich, die alle Menschen in sich tragen? Wir glauben kühn behaupten zu dürfen, daß es keinem Menschen möglich ist, sich in vollem Ernste eine Vernichtung seines Ich zu denken. Jedem, in dieser Beziehung gemachten Versuche tritt hemmend die Ahnung entgegen, daß unser Ich nicht aufgehoben werden kann. Das ist der eigentliche Quell des so allgemein in der Menschheit verbreiteten Glaubens an Unsterblichkeit, welcher bisher noch immer allen dagegen erhobenen theoretischen Gründen siegreich widerstanden hat, und denselben gewiß auch fernerhin siegreich widerstehen wird. Auch derjenige, der in der Theorie von einer dem Menschen bevorstehenden vollkommenen Auflösung seines Wesens überzeugt zu sein glaubt, kann sich dennoch davon in der Tiefe seiner Seele nicht überreden und blickt in manchen Augenblicken seines Lebens über das Grab hinweg, mit der stillen Hoffnung eines zukünftigen unvergänglichen Daseins.

Die bisherige Darstellung der Genesis des Bewußtseins rechtfertigt mit einer Evidenz die, wie uns dünkt, von keinem Zweifel erschüttert werden kann, die gleich im Anfang von uns ausgesprochene Behauptung, daß das Bewußtsein nicht Etwas von vorn herein Gegebenes, sondern Produkt eines langen, complicirten Processes ist; und zwar eines solchen, der, wenn auch die Einwirkungen der äußern Welt zu demselben den ersten Anstoß geben müssen, doch ein auf selbsteigener Thätigkeit beruhender ist. Daß nun das Ich das Vermögen dazu in sich tra=

gen müsse, versteht sich von selbst. Durch dasselbe erhebt es sich unendlich über die Gesammtheit aller Wesen der sichtbaren Welt. Wir werden später sehen, welche Aufschlüsse gerade dieses Vermögen des Bewußtseins uns über das reale Grund-Princip unsers Ich ertheilt.

Nach allem Dem, was wir bisher in Absicht auf die Natur des Bewußtseins erkannt haben, wäre es überflüssig noch erst beweisen zu wollen, daß es mit dem Gefühle nicht identificirt werden darf. Allerdings erhebt es sich allmählich aus dem Gefühle des Seins und des So-Seins; aber es selbst ist doch Etwas ganz Anderes als das Gefühl. In diesem als solchem liegt kein Grund zu der Diremtion unserer selbst in Subjekt und Objekt, von welcher alles Bewußtsein ausgeht. In lebhaften Gefühlszuständen bleiben wir auch im Gefühl befangen; wir kommen, wie man zu sagen pflegt, nicht zu uns selbst. Um unserer eigentlich bewußt zu werden, müssen wir uns erst der Gewalt des Gefühls entreißen und uns dasselbe, als eine Bestimmtheit unsers Seins, objektiv werden lassen. Schon der Umstand, daß wir uns unserer Gefühle ebenso wie unsers Denkens und unsers Wollens bewußt werden können, beweist zur Genüge, daß das Gefühl mit dem Bewußtsein nicht verwechselt werden darf.

Eine andere Frage ist die: Ob nicht das Bewußtsein im Grunde nichts anderes sei als das Gedächtniß? Das hat man nicht selten behauptet, aber sicherlich mit Unrecht. Ferne allerdings ist es von uns bestreiten zu wollen, daß zwischen Gedächtniß und Bewußtsein eine innige Connexion Statt finde. In einer Beziehung ist das Gedächtniß eine Bedingung des Bewußtseins, in anderer Beziehung ist aber dieses wieder die nothwendige Bedingung von jenem. Denn um eine Vorstellung als solche zu erkennen, die wir schon früher gehabt hatten, müssen wir uns selbst als solche erkennen, die identisch noch immer

dieselben sind, wie damals als diese Vorstellung zum ersten Mal vor unsern Geist trat. Jeder Erinnerungsakt setzt nicht nur die Selbstanschauung voraus, welche das Wesen des Bewußtseins ausmacht, sondern auch die in demselben sich äußernde Identität unsers Seins. Wir wollen indessen hier nicht vorgreifen, und jetzt schon näher auf das Verhältniß des Gedächtnisses zum Bewußtsein eingehen. Wir werden späterhin auf diesen Gegenstand zurückgeführt werden. Denn zur Aufgabe, die wir uns gestellt haben, gehört ja auch die Untersuchung des Verhältnisses, in welchem das Bewußtsein zu unseren verschiedenen geistigen Funktionen steht. Und so wird nun auch die Untersuchung des Verhältnisses, in welchem es zu dem Gedächtniß steht, an geeigneter Stelle später an die Reihe kommen.



III. Die wesentlichen Charaktere des Bewußtseins.

Welchen Aufschluß auch unsere bisherigen Untersuchungen uns über das Wesen und Werden des Bewußtseins verschafft haben, so können wir denselben doch bei weitem noch nicht als genügend ansehen. Zu weiterer Förderung unserer Erkenntnisse von demselben werden wir wohl thun, auch die wesentlichen Charaktere, durch die es sich auszeichnet, in aufmerksame Betrachtung zu ziehen. Indessen handelt es sich hier nicht so wohl um die Charaktere des Bewußtseins als Proceß, als vielmehr um die Charaktere des aus demselben hervortretenden Ich, in welchem es sich zusammenfaßt, und in dem unser ganzes Sein und Leben seine Einheit findet.

Wenden wir uns nun mit unserer Betrachtung diesem Ich zu, so erkennen wir, vor allen Dingen, in demselben nicht ein bloß Ideales, Gedachtes, sondern ein ganz eigentlich Reales, nicht bloß eine Vorstellung, sondern ein substantielles Wesen[1]. Wir wollen damit nicht in Abrede stellen, daß wir von unserm Ich auch eine Vorstellung haben; allein diese Vorstellung haben wir doch bloß deßwegen, weil wir im vollen, realen Sinn Ich sind; sie ist der ideelle Reflex von unserer selbsteigenen Wirklichkeit. Allerdings ist das Ich nicht als schlechthin identisch zu setzen mit dem, was wir die Seele nennen. So lange diese sich noch nicht selbst erkennt, ist sie noch nicht Ich. Sie wird es erst dadurch, daß sie sich zum Bewußtsein erschließt. Das Ich ist daher die sich selbst erfassende, anschauende Seele, darum gerade aber ein reales, substantielles Sein, ja sogar das Urreale,

[1] Dagegen erklärt sich Fichte (Zeitsch. für Phil., 12ter Bd., S. 246).

Ursubstantielle in uns; denn unser gesammtes Denken, Wollen, Handeln geht ja von ihm aus, und wird hinwiederum von ihm erfaßt und mit ihm selbst verknüpft. Nur dadurch, daß es diese Thätigkeiten als Bestimmtheiten an sich erfaßt und in sich selbst concentrirt, erkennt es dieselben als die seinigen. Eben so wurzeln alle Gefühlsstimmungen in ihm und werden von ihm als Bestimmtheiten seiner selbst auf sich bezogen. Was unser Ich nicht als von ihm ausgehend, in ihm gesetzt, als Bestimmtheit seiner selbst erkennt, das ist uns fremd, das liegt außerhalb unsers Seins. Wir sind schlechterdings nur als Ich; unser ganzes Leben und Wirken, alle unsere Zuständlichkeiten sind für uns nur insofern sie in dem Ich sind, von ihm umfaßt, auf sich bezogen, in ihm concentrirt werden. Die Wirklichkeit unsers Lebens, Wirkens, unsers Denkens und Empfindens setzt die Wirklichkeit unsers Ich voraus. Es ist mithin der Urgrund unsers Seins; allerdings ein endlicher Urgrund, der als solcher noch erst auf einen unendlichen hinweiset. Alles Andere in uns ist nur Erscheinung, Offenbarung des Ich. Deßwegen können wir auch von unseren Gedanken, Willensbestimmungen und Empfindungen abstrahiren, aber nicht von dem Ich; denken wir uns auch das Ich hinweg, so heben wir uns selbst auf; wir denken unsere eigene Vernichtung, eine Selbstvernichtung, zu der wir es im Ernste eigentlich gar nicht zu bringen vermögen.

Darin, daß alles Denken, Fühlen und Wollen von dem Ich ausgeht, daß Alles nur Bestimmtheit von ihm selbst ist und, um wirklich zu sein, von ihm ergriffen, auf sich selbst bezogen und mit sich in Eins gefaßt werden muß, liegt schon, daß das Ich eine vollkommene Einheit bildet. Entspringt es doch, wie wir gesehen haben, daraus, daß der Geist aus seiner Selbstdiremtion zu sich selbst zurückkehrt, die Objektivität, in der er sich reflectirt, zu seiner Subjektivität zurückführt und

mit derselben in Eins faßt. Es ist immer dasselbe Ich, das allen unseren Thätigkeiten und Zuständlichkeiten zum Grunde liegt, das alle umfaßt, in sich concentrirt, mit sich verknüpft und sich daher in ihnen erkennt und ausspricht. Selbst die physischen Lebensmomente ergreift und umfaßt das Bewußtsein, und setzt sie als Bestimmtheiten unsers Ich. Mag auch der letzte Grund derselben in dem sinnlichen Organismus liegen, so sind sie für den Geist doch nur insofern vorhanden, als er, vermöge des Bewußtseins, sie erfaßt und mit sich verknüpft. Ist aber das Ich das Centrum aller unserer Thätigkeiten und Zuständlichkeiten, die centrale Einheit derselben, so muß es selbst eine vollkommene Einheit sein. Wir erkennen demnach in dem Ich eine reale Einheit, das einheitliche Ur-Reale, Ur-Substantielle in uns.

Eine natürliche Folge dieser Einheit des Ich ist seine Einfachheit. Zwar müssen wir hier schon das in dem Bewußtsein hervortretende empirische Ich, von dem in dem Bewußtsein erst sich ankündigenden reinen, transcendentalen Ich unterscheiden, ein Unterschied, der sich auch in den übrigen Charakteren des Ich zu erkennen geben wird. Von dem empirischen Ich können wir die schlechthinige Einfachheit noch nicht prädiciren. Wohl ist es immer dasselbe Bewußtsein, welches alle unsere Lebensmomente erfaßt, beleuchtet und zur Einheit verknüpft. Allein dieses Bewußtsein scheint doch nur die einheitliche Verknüpfung eines mehrfachen Bewußtseins zu sein; denn, je nach der Verschiedenheit dieser Lebensmomente, spricht sich auch das Bewußtsein in uns auf verschiedene Weise aus. Ein anderes ist das Bewußtsein unsers physischen Seins, ein anderes das unsers geistigen Seins. Selbst in der Sphäre des geistigen Lebens ist das Bewußtsein unsers Denkens ein anderes als das unsers Wollens und Fühlens. Allein, erheben wir uns zum Selbstbewußtsein, betrachten wir das in demselben sich offenbarende reine

Ich, so verschwinden alle diese Unterscheidungen. Ist doch das allen unseren Thätigkeiten und Zuständlichkeiten zum Grunde liegende Ich schlechthin dasselbe. Alle Momente unsers Lebens betreffen immer nur die Erscheinung des Ich; sie sind Offenbarungen desselben, Bestimmtheiten von ihm, hervorgehend aus seiner Wirksamkeit, oder gesetzt in ihm als Zuständlichkeiten; sie sind aber das Ich nicht selbst. Dieses wird daher auch von den Verschiedenheiten derselben nicht getroffen. Es bildet nicht nur eine vollkommene Einheit, sondern eine Einheit, in welcher nichts zu unterscheiden ist. Welche Thätigkeiten das Ich auch vollziehe, welches die es durchziehenden Empfindungen sein mögen, es ist immer das eine und das ganze Ich, welches allen zum Grunde liegt und alle auf sich bezieht, mit sich zusammenfaßt. Es ist nicht ein Theil des Ich, der sich denkend offenbart, zum Unterschiede von einem andern, der sich im Wollen oder Fühlen ausspricht, sondern es ist überall und immer dasselbe reine Ich in seiner Ganzheit. Es kann sich trüben, es kann mehr oder weniger gehemmt werden; allein diese Trübungen und Hemmungen bestehen nicht darin, daß ein Theil des Ich gebunden würde, während ein anderer in seiner Wirksamkeit verharrte, sondern darin, daß äußere Umstände auf die Offenbarung des Ich störend einwirken. Auch diese Trübungen und Hemmungen betreffen bloß die Erscheinung des Ich, nicht das Ich selbst; sie heben seine Einfachheit so wenig auf als seine Einheit. Durch diesen Charakter seiner absoluten Einfachheit unterscheidet das Ich sich wesentlich von allen materiellen Wesen, insofern alle nicht nur zusammengesetzt und daher theilbar sind, sondern diese ihre Theilbarkeit, wenigstens der Idee nach, eine schlechthin endlose ist.

Mit dieser vollkommenen Einfachheit des Ich hängt ein anderer Charakter zusammen, nämlich die Unräumlichkeit. Allein auch diese ist im Grund nur ein Charakter des reinen

Ich; dem empirischen können wir sie nicht zuschreiben. Dieses umfaßt, wie das Bewußtsein, in dem es hervortritt, den ganzen Umfang des empirischen, mithin auch des zu demselben gehörigen physischen Lebens. Da nun dieses an den materiellen Organismus gebunden ist, so tritt mit diesem das empirische Ich in die Räumlichkeit ein. Weiter als der physische Organismus erstreckt es sich nicht. Man spricht allerdings auch von einem Weltbewußtsein, und in der That erfaßt das Bewußtsein auch die äußere Welt; aber was dasselbe erfaßt, ist doch nicht die äußere Welt an und für sich, sondern das sind nur die Reize, welche dieselbe auf die Sinnorgane hervorbringt, und auch diese nur nach den wesentlichen Umwandlungen, welche sie in den sie fortleitenden Nerven und dem Gehirne, in welches diese einmünden, erfahren. Es sind folglich immer nur die von der äußern Welt bedingten Bestimmtheiten unsers physischen Lebens, welche das empirische Ich erfaßt und in sich aufnimmt. Seine Sphäre geht daher über die dieses Lebens nicht hinaus. Allein so weit diese reicht, erstreckt sich auch das empirische Ich. In dem physischen Organismus ist es überall gegenwärtig. Es äußert sich in den Extremitäten eben so gut als in den innersten Theilen desselben. Man kann in ihm keinen Punkt angeben, der außerhalb desselben liege. Mag es auch in dem Organismus einzelne Theile geben, die in vorzüglichem Sinne zur Entwicklung des Bewußtseins dienen, so ist es doch nicht diesen allein gegenwärtig, sondern auch andern, die nach den vorhandenen Thatsachen bei der Entfaltung des Bewußtseins eine weniger bedeutende Rolle spielen. Man kann daher mit Recht von einer Allgegenwart des Ich in dem ganzen Organismus sprechen. Allerdings bleiben einige physiologische Processe, so lange das Leben unsers Organismus sich in normalem Zustande äußert, dem Bewußtsein verborgen; allein, sobald eines der bei denselben mitwirkenden Organe aus dem normalen Verhältnisse heraustritt,

so gibt sich dasselbe, sammt den von ihm bedingten Lebensprocessen, auch dem Bewußtsein zu erkennen, wäre es auch nur durch die von ihm hervorgerufenen schmerzhaften Empfindungen. Es folgt hieraus, daß das in dem Bewußtsein hervortretende empirische Ich ein räumliches ist.

Anders aber verhält es sich mit dem reinen Ich; dieses ist über alle räumlichen Bedingungen und Formen erhaben. Quantitätsverhältnisse finden auf dasselbe schlechthin keine Anwendung. Man kann nicht sagen wie lang oder wie breit es sei, und innerhalb welcher Grenzen es sich äußere. Man möchte daher versucht sein, es mit einem mathematischen Punkte zu vergleichen; allein es unterscheidet sich von einem solchen dadurch, daß dieser, ohne selbst eine mathematische Größe zu sein, nur der Anfang einer solchen ist, während das Ich nicht der Anfang von etwas anderm, sondern da, wo es ist, in seinem ganzen Wesen vorhanden ist und mit einer mathematischen Größe gar nichts gemein hat.

Nicht weniger merkwürdig als die Einheit, Einfachheit und Unräumlichkeit des in unserm Selbstbewußtsein sich ankündigenden, sich selbst erkennenden Ich ist seine permanente Identität. Dieß ist indessen auch ein Charakter, der nur dem reinen Ich zukommt; denn das empirische Ich ändert sich jeden Augenblick. Nicht nur daß seine Kräfte sich allmählich unter dem steten Einfluß bald fördernder, bald hemmender Verhältnisse entwickeln, so ist es bald diese, bald jene Kraft, welche thätig hervortritt. Offenbart es sich in gewissen Momenten vorzüglich im Denken, so äußert es sich in anderen vorzüglich als wollendes und handelndes, oder in gewissen in ihm rege gewordenen Gefühlen. Der Umfang seiner Erkenntnisse wird mit jedem Tage größer; viele Meinungen, denen es gehuldigt hatte, gibt es auf, andere Meinungen in sich aufnehmend. Sein Wollen und Streben nimmt bald diese, bald jene Richtung, und stellt sich

bald unter dieses, bald unter jenes Gesetz. Der ewige Wechsel der äußeren Erscheinungen, Begebenheiten und Verhältnisse spiegelt sich unaufhörlich in ihm und läßt bald nur leise, verlöschende, bald aber auch tiefe und bleibende Spuren zurück. Man kann mit Recht sagen, daß wie der Körper des Mannes mit dem des Kindes keine Aehnlichkeit mehr hat, so auch das empirische Ich des erstern, verglichen mit seinem Ich im kindlichen Alter, ein ganz anderes geworden ist. Dieser unaufhörlich in ihm vorgehende Wechsel gibt das empirische Ich zu erkennen als ein solches, das unter den Bedingungen der Zeit steht.

Allein läßt sich dieses auch von dem reinen Ich sagen? Bleibt dieses nicht unter dem steten Wechsel seiner Bestimmtheiten dasselbe? Ob es noch in seinem ersten Hervortreten aus der Nacht der ursprünglichen Bewußtlosigkeit befangen sei, oder sich schon zum vollen Licht des Selbstbewußtseins erhoben habe, ob seine Kräfte erst anfangen sich zu entfalten, oder durch längere Uebung schon zu hoher Bildung gereift seien, ob sein Wissen noch ein dürftiges, dämmerndes, oder ein lichtvolles, einen großen Reichthum von Erkenntnissen umschließendes sei, in allen diesen Zuständen ist das dieselben umfassende, beleuchtende, als Bestimmtheiten seines selbsteigenen Seins erkennende Ich identisch das nämliche. Diese Identität des Selbstbewußtseins zieht sich durch alle Lebensstadien hindurch fort. Mit einer über jeden Zweifel erhabenen Gewißheit weiß es der Jüngling, daß sein Ich dasselbe ist, welches es in den Jahren seiner frühen Kindheit war; und der Greis blickt auf alle Erlebnisse seiner langen Lebensdauer als auf solche zurück, die dasselbe Ich betrafen, das sich noch immer lichtvoll in ihm ausspricht.

Diese permanente Identität des reinen Ich wird uns um so merkwürdiger erscheinen, wenn wir uns daran erinnern, daß das Bewußtsein durch physische Bedingungen vermittelt wird. Denn bekanntlich geht ja der physische Organismus durch einen

unaufhörlichen Wechsel hindurch. Keinen Augenblick bleiben die ihn bildenden Bestandtheile dieselben. Die, welche verbraucht sind, lösen sich wieder ab und verschwinden, und werden ersetzt durch andere, welche der Organismus selbst, vermittelst der in ihm vorgehenden Lebensprocesse aus der äußern Natur an sich zieht, gehörig zubereitet und denjenigen Orten zuführt, welche Bestandtheile verloren haben. Indem auf diese Weise der Leib in einem rastlosen Erneuerungsprocesse begriffen ist, verändert sich auch die äußere Gestalt desselben bis zum Unkenntlichen. Aber mitten in diesem in dem Organismus vorgehenden Stoffwechsel, in diesem ununterbrochenen Erneuerungsprocesse, in dieser allmählichen Veränderung der äußern Gestalt, verharrt das Ich identisch dasselbe. Bleiben auch die Jahre, welche über den Menschen hinziehen, die Erfahrungen, die er macht, die Werke, die er vollbringt, die Kämpfe, in die er verwickelt wird, auf das Ich nicht ohne große, tiefe, eindringende Wirkungen, so ändern sie doch in dem Wesen desselben nicht das mindeste. Alle diese Wirkungen betreffen immer nur die Erscheinung des Ich, nicht aber es selbst, wie es an und für sich ist. Während der ganzen irdischen Lebensdauer, in allen Zuständen, bis zum Momente des Todes, spricht sich dieses reine Ich in dem Selbstbewußtsein mit unveränderter Identität aus. Sollten auch physische Umstände das Bewußtsein auf längere Zeit gänzlich suspendiren, so wird, sobald die Wirksamkeit dieser Umstände aufhört, das Ich aus dem Dunkel der Bewußtseinshemmung wieder lichtvoll in seiner vollkommenen Identität hervortreten, und sich als das erkennen, welches es war, bevor jene Suspension des Bewußtseins eintrat.

Ist nun aber das reine Ich keinem Wechsel unterworfen, so steht es auch *nicht unter den Bedingungen der Zeit*; denn diese besteht ja gerade in der Succession der wechselnden Zustände, durch welche ein Wesen hindurchgeht. Abstrahiren

wir daher von allen den unaufhörlich wechselnden Bestimmtheiten, durch welche das Ich hindurchgeht, und die ja wirklich nicht das Ich selbst, sondern nur seine Erscheinung, seine Selbstoffenbarung betreffen, so gelangen wir zu dem Schlusse, daß es für dasselbe, als solches, keine Zeit gibt. Nur als erscheinendes, sich offenbarendes tritt es unter die Bedingungen der Zeit, wie es in diesem Falle auch erst unter die Bedingungen der Räumlichkeit tritt. Das reine Ich ist also zeitlos und unräumlich. Hierin gerade gibt es sich als ein transcendentales zu erkennen, wie wir es oben bezeichnet haben. Dieß rechtfertigt den von Kant gemachten Unterschied zwischen dem Ich als Phänomenon und dem Ich als Noumenon, und führt uns zu dem überraschenden Schluß, daß wir, vermöge unsers Selbstbewußtseins, uns über die Grenzen der ganzen Erscheinungswelt, innerhalb welcher unsere objektive Erkenntniß befangen bleibt, hinwegschwingen bis in das Gebiet des Transcendentalen, welches im Uebrigen uns überall verschlossen bleibt. In der That entwickelt sich ja unser gesammtes Wissen von der objektiven Welt aus den Einwirkungen, welche dieselbe auf unsere Sinnapparate hervorbringt. Ueberall erfassen wir daher nur die Erscheinung. Nun ist es uns aber unmöglich, uns eine Erscheinung zu denken, ohne ein derselben zu Grunde liegendes, sie bedingendes Reales vorauszusetzen. Allein dieser determinirende Grund der Erscheinung entzieht sich schlechterdings unserer Beobachtung; wir können auf keine Weise mit demselben in direkte Berührung eintreten. Er ist daher für uns etwas Geheimnißvolles, dem wir uns nur durch Schlüsse bis auf einen gewissen Grad nähern können. Nur die Erscheinungswelt ist daher für uns Objekt des Wissens; jenseits derselben liegt die unermeßliche Welt des Transcendentalen, über welcher ein heiliges Dunkel schwebt. Anders aber verhält es sich mit unserm subjektiven Sein. Allerdings erfassen wir das Ich zu-

nächst auch als ein erscheinendes. Es ist im Grunde immer erscheinend; denn als ein Endliches steht es, wie alles Endliche, unter dem Gesetze des Werdens, und das Werden der Dinge ist ja überall ihre Erscheinung. Aber hier ist das Erscheinen von dem seine Erscheinung bedingenden Grunde durch keine unübersteigliche Grenze geschieden; durch die Erscheinungsformen des Ich dringen wir vermöge unsers Selbstbewußtseins hindurch, und erfassen den realen Urgrund derselben, nämlich das reine Ich. Dieses geschieht nicht auf dem Wege des Schließens. Unmittelbar gibt sich uns das reine Ich zu erkennen, oder vielmehr es erfaßt sich selbst, indem es sich von allen seinen Erscheinungsformen, folglich von dem ganzen Proceß seiner Selbstoffenbarung, trennt, und sich in seinem An- und für Sich-Sein erfaßt und erschaut. Hier, und hier allein, erreicht unser Erkennen das Gebiet des Transcendentalen; oder, um uns richtiger auszudrücken, hier allein tritt ein Reales aus dem geheimnißvollen Gebiet des Transcendentalen hervor, sich selbst in seinem An- und für Sich-Sein erfassend und anschauend. Hiemit ist freilich nicht gesagt, daß das Selbstbewußtsein, indem es das reine Ich erfaßt, alsobald auch das ganze dasselbe umfließende Geheimniß durchdringe und löse. Indem das Ich sich selbst Objekt wird und sich anschaut, bleibt es dennoch für sich selbst in vieler Beziehung ein unerforschliches Mysterium. Daher die vielen und schweren Fragen, welche sich an das in dem Selbstbewußtsein sich offenbarende und sich selbst erfassende Ich anknüpfen und den Geist zu Lösungsversuchen auffordern. Bis jetzt ist es ihm nicht gelungen, alle diese Fragen zu beantworten, und das transcendentale Ich bis in seine äußerste Tiefe zu erforschen. Vielleicht wird ihm dieses niemals gelingen. Allein ist es nicht dennoch schon etwas Großes, Wunderbares, daß wir um dieses reine Ich wissen, und in diesem Wissen um dasselbe eine Bürgschaft davon haben, daß,

wie wir es voraussetzen, hinter jeder Erscheinung ein erscheinendes Reales liege, daß es also jenseits der phänomenalen Welt eine transcendentale gebe, von unergründlichem Wesen und unermeßlichem Umfang? Allein nicht nur daß dieses Wissen um das reine Ich uns Gewißheit von der Realität einer transcendentalen Welt gibt, läßt es uns auch erkennen, daß Zeit und Raum, wenn sie auch auf diese Welt keine Anwendung finden, dennoch auch nicht bloß subjektive Formen unserer Anschauung, sondern die nothwendigen Formen der Erscheinung des Transcendentalen sind, weßhalb auch das empirische Ich sich als ein räumliches und zeitliches zu erkennen gibt. Dieß sind übrigens Punkte, auf deren nähere Erörterung wir hier nicht eingehen. Wir werden zwar später auf dieselben zurückgeführt werden, aber auch dann die tiefere Ergründung derselben der Metaphysik anheim geben.



IV. Die sinnliche Vermittlung des Bewußtseins.

Bedenkt man, daß das Bewußtsein uns über die ganze sinnliche Welt hinaus bis in die geheimnißvolle Welt des Uebersinnlichen und Transcendentalen führt, so möchte es befremdend vorkommen, daß dasselbe durch sinnliche Organe vermittelt sein solle. Und dennoch ist dem also, wie wir es bereits aus den über die Genesis des Bewußtseins angestellten Untersuchungen erkannt haben. Wir haben uns dort überzeugt, daß, insofern die Einwirkungen der objektiven Welt auf uns und unsere Rückwirkungen auf sie nicht bloß zu der Entfaltung des Bewußtseins den ersten Anstoß geben, sondern auch die nothwendigen Bedingungen der weiteren Entwicklungen desselben sind, der diese Einwirkungen und Rückwirkungen ermöglichende Organismus die absolut nothwendige Voraussetzung alles Bewußtseins ist. Ohne Leib und leibliches Leben kein Bewußtsein, das ist ein Satz, dem wir axiomatische Gewißheit zuschreiben können. Woher nun dieser leibliche Organismus? Wir werden uns im Verlaufe unserer ferneren Untersuchungen vollkommen überzeugen, daß er das Produkt desselben Princips ist, welches allen geistigen Funktionen zum Grunde liegt[1]. Wenn dieses auf der einen Seite sich als die den Bau und den unaufhörlichen Erneuerungsproceß des Leibes bedingende plastische Kraft bewährt, so ist ihm auf der andern Seite der von ihm gebaute, erhaltene, belebte Organismus die nothwendige Bedingung seines Erwachens zum Bewußtsein

[1] Hier verweisen wir vorzüglich auf das inhaltreiche Werk von Carus, Psyche, das zur wesentlichsten Aufgabe hat, gerade diesen Satz auf gründliche und allseitige Weise durchzuführen.

und bewußten, d. h. geistigen Lebens. Das ist nun auch der eigentliche Zweck dieses Organismus, daß er dem Principe, welches ihn schafft, dazu verhelfe, sich als Geist zu bethätigen. Von einem Selbstzwecke des Leibes kann in keiner Weise die Rede sein. Seine ganze Bestimmung geht dahin, der Seele bei der Entwicklung zum Bewußtsein und zum geistigen Leben zum Werkzeuge zu dienen. Hat er diese Aufgabe erfüllt, so hat er auch seine Bestimmung erreicht und zerfällt wieder in die zu seiner Bildung zusammengetretenen Elemente, den Geist seinen weiteren, geheimnißvollen Geschicken überlassend. Da indessen ein Organismus doch immer die nothwendige Vorbedingung des Bewußtseins und aller geistigen Thätigkeit bleibt, so läßt sich voraussehen, daß die Seele, nach dem Zerfallen ihres irdischen Leibes, sich in der Sphäre, in welcher sie ihren großen Entwicklungsgang fortzusetzen berufen ist, abermals als plastische Kraft bewähren und sich aus Elementen, die dieser Sphäre entlehnt sind, einen ihr angemessenen und ihre Wechselwirkung mit dieser bedingenden Organismus schaffen werde.

Bekanntlich bildet der menschliche Organismus eine vollkommene Einheit. Alle Organe desselben stehen unter sich in teleologischer Verknüpfung; jedes schöpft aus der Gesammt-Wirksamkeit aller anderen die Bedingungen seines Lebens, während es selbst hinwiederum zu dem Leben und Wirken aller anderen einen nothwendigen Beitrag liefert. Daher kommt es, daß der abnorme Zustand eines jeden einzelnen Organs eine Zerrüttung des ganzen physischen Lebens zur unausbleiblichen Folge hat. Ist nun aber der Organismus ein einheitliches Wesen, so können wir daraus schließen, daß er in seiner Gesammtheit eine Bedingung des Bewußtseins sei.

Indessen stehen doch nicht alle Organe des Leibes mit dem Bewußtsein in gleicher Beziehung. Während die einen zunächst dazu bestimmt sind, durch die Auffassung, Verarbeitung und

Assimilation der materiellen Stoffe und ihre Wiederausscheidung der Erhaltung des Organismus und des denselben durchdringenden und bewegenden Lebens zu dienen, haben andere zum eigentlichen Zwecke, das Bewußtsein und die auf dem Grunde desselben sich entwickelnden geistigen Lebensfunktionen zu vermitteln. Diese letzteren Organe fehlen bei allen Wesen, welche in der Nacht tiefer Bewußtlosigkeit ihr Dasein zubringen. So wenig als in der vegetativen Natur ist auch in den niedrigsten Gebilden der Thierwelt von denselben eine Spur anzutreffen[1]. Erst bei den Thieren höherer Ordnungen finden sie sich ein, und zwar zuerst noch in sehr elementarer Gestalt. Je höher wir auf der Stufenleiter der lebendigen Geschöpfe emporsteigen, desto entwickelter finden wir auch diese Organe, bis sie endlich in dem Menschen zur höchsten Stufe ihrer Ausbildung gelangen.

Es ist nicht nöthig, daß wir diese Organe näher bezeichnen. Jedermann weiß, daß es das Cerebrospinal-System sammt dem wunderbaren Nervengeflechte ist, in welches dieses peripherisch auslauft. Auf eine nähere Beschreibung dieses dreifachen, in sich aber eine vollkommene Einheit bildenden Systems lassen wir uns nicht ein; es fehlt uns zu einer solchen die Befähigung. Noch weniger competent sind wir zur Auflösung der vielen die Wirksamkeit dieser Organe betreffenden Probleme, mit welchen die Wissenschaft der neuern Zeit sich mit so angestrengtem Fleiße beschäftigt hat. Unsere Aufgabe beschränkt sich darauf nachzuweisen, wie durch die Thätigkeit dieser Organe die Entwicklung des Bewußtseins vermittelt wird. Zu diesem Zwecke wird es genügen, wenn wir der physiologischen Beschreibung derselben nur einige, aber wesentliche Data entlehnen.

[1] „Niedrigeren Thiergeschlechtern (z. B. den Austern) fehlen Hirn- und Rückenmark; einige derselben, die Polypen, Infusorien und mehrere Radiaten, zeigen sogar, gleich der Pflanze, von einem Nervensystem gar keine Spur" (S. Ulrici, Gott und die Natur, S. 224).

Alles Bewußtsein, wir wiederholen es, findet seine Grundbedingung in den aus den Einwirkungen der Außenwelt auf unsere Sinn-Organe entspringenden Wahrnehmungen und den Rückwirkungen auf dieselbe. Allein, wie entfalten sich nun aus diesen Einwirkungen die Wahrnehmungen? Auf welche Weise erfolgen die Rückwirkungen auf die Außenwelt? Dasjenige Organ, welches hier zunächst unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist das in unendlichen Verzweigungen sich über den ganzen Körper erstreckende und bis in die geheimsten Tiefen desselben sich herabsenkende Nervengeflechte.

Wie zart sind diese Nerven; und wie unermeßlich ist doch ihre Bedeutung! An ihnen hängt nicht nur das physische Sein — denn sie sind ja auch die nothwendige Bedingung des Lebens aller anderen Organe — sondern auf ihnen beruht zugleich das ganze geistige, die sichtbare Welt in ihrem endlosen Umfang umfassende, von ihr aus in die übersinnliche Welt eindringende, ja bis zum absoluten Sein sich erhebende Wirken des Geistes. Ihrer äußern Erscheinung nach sind die Nerven äußerst dünne, glashelle, in größerer Anzahl in einer feinen, nur hie und da sich verdichtenden Scheide eingeschlossene, aber in derselben überall ungetheilt fortlaufende Fasern. Obgleich so zart, daß sie einzeln nur dem bewaffneten Auge bemerkbar werden, bilden sie dennoch Röhren, in welchen eine durchsichtige markartige Substanz enthalten ist. Sind dieß nun alle Bestandtheile der Nerven? Man hat allen Grund es zu bezweifeln, und zu vermuthen, daß dieses Mark von einem unsichtbaren Agens durchströmt wird, welches dem elektrischen oder galvanischen Fluidum ähnlich nicht selten wirklich mit diesem identificirt worden ist [1].

[1] Bekanntlich sucht Du Bois Raymond, in seinem berühmten Werke über die thierische Elektricität, zu beweisen, daß das die Nerven durchströmende und bewegende Agens elektrischer Natur sei.

Demnach wären die Nervenfasern nur die Träger und Fortleiter dieser geheimnißvollen Substanz, und alle sich mit Blitzesschnelle äußernden Wirkungen derselben ihr zuzuschreiben. An nicht wenigen Stellen durchziehen diese Nervenfasern größere oder kleinere Anhäufungen von Primitiv-Cellen; über die eigentliche Bestimmung dieser Nervenknoten oder Ganglienkugeln ist man noch im Unklaren; nur Vermuthung ist es, daß sie nichts anderes sind als die Herde, aus welchen sich das die Nerven durchströmende unsichtbare Agens, die Innervation entwickelt. Alle diese Nervenfasern scheinen nun an ihren äußersten Enden sich umzubiegen und Schlingen zu bilden, die aber so fein sind, daß selbst das bewaffnete Auge sie nicht zu verfolgen im Stande ist.

Obgleich in ihrem Bau nicht wesentlich von einander verschieden, dienen doch die Nerven nicht alle den gleichen Zwecken. Viele unter denselben eigene, mit zahlreichen Ganglien versehene Geflechte bildend und sich in die Organe des Athmens, des Blutumlaufes und der Verdauung verzweigend, sind nur dazu bestimmt, die Processe der fortdauernden Assimilation und Wiederausscheidung der materiellen Stoffe, durch welche das organisch-animalische Leben erhalten wird, zu bedingen. Andere dagegen finden ihre Bestimmung in der Vermittlung des Bewußtseins und der auf dem Grunde dieses sich vollziehenden geistigen Lebensfunktionen. Diese sind sämmtlich peripherische Ausstrahlungen des Gehirns und münden, an ihren Extremitäten sich umbiegend, wieder in das Gehirn ein. Sie zerfallen in zwei verschiedene Klassen: Während nämlich die einen die von der Außenwelt ausgehenden Einwirkungen auf die Sinnapparate nach dem Innern zuführen, sind die anderen die Leiter der von dem Innern ausgehenden Willensbestimmungen zu den Muskeln und hiedurch die Bedingungen der Thätigkeiten, welche der Mensch nach außen hin vollzieht. Jene, die *sensibeln* Nerven,

äußern mithin ihre Wirksamkeit in centripetaler, diese, die motorischen Nerven, in centrifugaler Richtung.

Obgleich diese beiden Klassen in ihrem Bau und in ihrer ganzen äußern Erscheinung nicht die geringste Verschiedenheit zu erkennen geben, so tauschen sie dennoch ihre Funktionen niemals gegenseitig aus. Sie stehen indessen unter sich in vielfacher Verbindung, woraus wir es uns erklären können, wie so oft Empfindungen, auch solche, deren wir uns kaum bewußt werden, ohne alle bewußte Willensbetheiligung, augenblicklich Bewegungen hervorrufen, die eine vollkommene Zweckmäßigkeit zu erkennen geben.

Die absolute Nothwendigkeit der Nerven zur Anschauung der Außenwelt und zur Rückwirkung auf dieselbe gibt sich mit unwidersprechlicher Gewißheit darin zu erkennen, daß die Durchschneidung eines sensibeln Nerven die gänzliche Aufhebung aller Perceptionen des Sinnes, mit welchem er in Verbindung stand, und die Zerstörung eines motorischen Nerven die Aufhebung aller Bewegung des Organes, in welches er sich einsenkte, zur unmittelbaren und unausbleiblichen Folge hat.

Dieses spinnennetzartige Gewebe der Nerven ist also der geheimnißvolle Apparat, durch welchen die Erkenntniß der äußern Welt, nebst der Rückwirkung auf sie, und hiermit das Erwachen und die Entwicklung des Bewußtseins zunächst vermittelt wird. Durch diese so überaus feinen Fäden, oder vielmehr auf den zarten Wogen des sie durchströmenden, unbestimmbaren Fluidums schweben die Bilder der Außenwelt dem Princip des bewußten Lebens zu; auf dem gleichen Wege bewegen sich die von demselben Princip ausgehenden Willensbestimmungen zu den Muskeln und versetzen diese in die Contraction oder Spannung, durch welche die beabsichtigte Wirkung in der äußern Welt hervorgebracht wird. Allein, wie geschieht nun dieses? Je genauer wir diese Vorgänge betrachten, desto mehr müssen wir

staunen über die Wunder, welche sie in sich schließen, und desto tiefer fühlen wir unser schlechthiniges Unvermögen, sie völlig zu ergründen.

Betrachten wir zunächst die Wirksamkeit der sensibeln Nerven[1]. Sollen diese der Seele die Bilder der äußern Welt zuführen, so dürfen sie mit dieser in keine direkte Berührung treten. Eine jede unmittelbare Berührung mit ihr bringt nur Schmerz hervor. Deßwegen verlieren sich ihre Enden in complicirte Sinnapparate, wo sie, von zarten Häuten überzogen, von den Objekten der materiellen Welt nur indirekt und leise berührt werden. Was ist nun diese Berührung? Wir sprechen von einem Reize, welchen diese Objekte auf sie hervorbringen. Aber ist nicht dieses Wort ein Ausdruck, hinter dem sich etwas verbirgt, von dem wir uns schlechterdings keine klare Vorstellung machen können? Oder verstehen wir es, was eigentlich vorgeht, wenn z. B. der in dem Auge gebrochene und durchgebildete Lichtstrahl den in der Retina sich verzweigenden Sehnerven, oder wenn die in dem Ohre durchgebildeten leisen Oscillationen der Luft den akustischen Nerven berühren? Wir stehen hier erst noch an der äußersten Schwelle des ganzen Vorgangs, durch welchen das Sehen und Hören vermittelt wird, und schon hier beginnt für uns das durchaus Unbegreifliche. Das, was wir den in den Nerven hervorgebrachten Reiz nennen, wird nun in demseben weiter fortgeleitet. An eine mechanische Fortleitung ist hier nicht wohl zu denken; richtiger begreifen wir sie als eine dynamische[2]: aber bedienen wir uns

[1] Hier ist besonders hinzuweisen auf die gründliche Analyse des ganzen Processes, durch welchen wir, vermittelst der sensibeln Nerven, zur Wahrnehmung der Objekte der äußern Welt gelangen, in Lotze's med. Psych., S. 174 u. folg.

[2] Lotze (Med. Psych., S. 93 u. 200) sieht in den Reizen der sensibeln Nerven Bewegungen, welche von außen angeregt und auf die Seele

hier nicht wieder eines Wortes, mit welchem wir keinen klaren Begriff verbinden? Uebrigens handelt es sich hier gar nicht um eine bloße Fortleitung eines solchen Reizes, sondern um eine vollkommene Umbildung desselben. Was hat denn, in der That, das Sehen und Hören gemein mit einem auf die Enden des Seh- oder Gehörnerven hervorgebrachten Reize? Offenbar stehen wir hier wieder vor einem undurchdringlichen Geheimnisse.

Nicht weniger undurchdringlich ist dasjenige, was uns in der Wirksamkeit der motorischen Nerven begegnet. Auch diese erleiden einen Reiz, oder wie wir es sonst nennen wollen, der von dem Centrum unsers Lebens ausgeht: Allein worin besteht nun dieser Akt, welchen die Seele auf die Nerven ausübt? Das wissen wir wieder nicht. Nur so viel erkennen wir, daß demselben ein Gedanke zum Grunde liegt, der realisirt werden soll. Wie aber ein Gedanke auf einen motorischen Nerven, wie ein Ideales auf ein materielles Organ einwirken und dieses in Bewegung setzen könne, das ist uns vollkommen unbegreiflich. Worin nun aber auch dieser Reiz bestehen möge,

übergehend, in ihr verschwinden, indem sie sich in innere Zustände derselben verwandeln. Ob das Wort Bewegung nicht allzuviel den Begriff einer mechanischen Fortleitung eines eingetretenen Reizes erwecke, lassen wir dahingestellt; doch können wir nicht umhin zu bemerken, daß wenn wir uns auch denken können, daß die den Sehnerven berührenden Vibrationen des Aethers, die dem akustischen Nerven sich mittheilenden Schallwellen der Luft oscillirende Bewegungen erzeugen, und daß solche Bewegungen auch durch Berührung, Stoß oder Druck in den den Tastsinn vermittelnden Nerven entstehen, so wird es uns doch schwerer, uns eine oscillirende Bewegung in den Geruchs- und Geschmacksnerven zu denken, die durch chemische Wirkungen gereizt werden; darin stimmen wir aber Lotze vollkommen bei, daß der durch die Nerven vermittelte Reiz, welcher Art er auch sein möge, in der Seele selbst als solcher verschwindet, und sich in einen innern Zustand umwandelt.

ein sicheres Faktum ist es, daß er sich durch die Nervenfasern fortpflanzt, daß er auf den unbemerkbaren Wellen des diese durchfließenden und bewegenden Agens fortschwebt bis zum Muskel, in welchem dieser Nerv sich einsenkt und verzweigt. Wie wirkt aber nun dieser auf diesem Wege fortgeleitete und sicherlich umgebildete Reiz auf den Muskel, wie vermag er in diesem eine krampfhafte Contraction hervorzurufen, und gerade eine solche wie sie erforderlich ist, um den Gedanken, von dem er bestimmt wurde, zu realisiren? Die Wirklichkeit dieser Vorgänge ist nicht in Zweifel zu ziehen, das Wie derselben aber jeder weitern Erklärung vollkommen unzugänglich.

Wir haben bisher unsere Betrachtung nur der Wirksamkeit des Nervengeflechtes zugewandt: aber hiebei dürfen wir nicht stehen bleiben. Bildet doch dieses Geflechte kein selbstständiges Organ; es besteht ja nur in der Gesammtheit der peripherischen Ausläufer der beiden großen Centralorgane, des Gehirnes und des Rückenmarkes. Wollen wir daher erforschen durch welche sinnliche Vermittlungen unser Bewußtsein zum Erwachen gelangt, so ist es durchaus nothwendig, daß wir auch der Wirksamkeit dieser Organe unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Wie nothwendig auch die Nervenschwingungen sein mögen, wenn eine Perception oder eine bewußte Bewegung zu Stande kommen soll, so ist es doch eine bekannte Thatsache, daß in den Nerven, als solchen, noch keine Empfindung oder Wahrnehmung sich entfaltet, so wenig als sie allein irgend eine bewußte Bewegung in einem unserer Glieder erzeugen können [1]. Die Nerventhätigkeit allein reicht so wenig aus, irgend ein Bewußtsein zu erzeugen, daß sie selbst in dem Dunkel tiefer Bewußtlosigkeit gehüllt bleibt. Alle

[1] Auf die durch den Zusammenhang der sensibeln mit den motorischen Nerven erzeugten unbewußten und unwillkürlichen Reflexbewegungen haben wir bereits hingewiesen.

Nerven schöpfen ihr Leben aus den beiden Centralorganen, von welchen sie ausgehen, und leisten das was sie zu leisten bestimmt sind nur allein durch ihre Verbindung mit ihnen. Indessen spielen diese beiden Centralorgane bei der Entstehung des Bewußtseins und der geistigen Lebensfunctionen keineswegs die gleiche Rolle. Das Rückenmark ist der Herd aller derjenigen Nervenbewegungen, welche die Erhaltung des sinnlich-organischen Lebens zum Zwecke haben. Durch die aus diesem Centrum ausstrahlenden Nerven werden ihm die dieses Leben betreffenden Reize zugeführt, und in ihm werden diese Reize in Bewegungen umgesetzt, welche durch motorische Nerven denjenigen Organen mitgetheilt werden, die durch ihre normale Thätigkeit dieses Leben bedingen. Der eigentliche Herd des bewußten Lebens ist, wie bereits bemerkt wurde, das Gehirn. Hier werden die durch die sensibeln Nerven fortgeleiteten und umgebildeten Einwirkungen der äußern Welt auf die Sinnapparate zu Empfindungen und Wahrnehmungen; von hier gehen die Impulse aus, welche durch die motorischen Nerven sich fortpflanzend die Muskeln zu den beabsichtigten Bewegungen und Thätigkeiten spannen [1].

Begreiflicher Weise leisten wir auch hier darauf Verzicht von dem Gehirn eine genaue Beschreibung zu geben. Wir überlassen diese der Anatomie und Physiologie. Es mag genügen, daran zu erinnern, daß dieses Organ aus dem großen und dem kleinen

[1] Hieraus erklärt sich, warum starke Erschütterungen des Gehirns, oder ein auf dasselbe ausgeübter Druck Bewußtlosigkeit verursacht, und warum krankhafte Zustände des Gehirns auf das bewußte Seelenleben einen so unermeßlichen Einfluß äußern. Haben doch die Geistesstörungen großentheils ihren Entstehungsgrund in krankhaften Zuständen des Gehirns. Ebenso erklärt sich hieraus, warum Krankheiten des Rückenmarks zwar in dem physischen Leben große Störungen hervorbringen, aber auf das Vorstellungsleben und das Bewußtsein keinen hemmenden Einfluß äußern (S. Carus, Psyche, S. 190).

Hirne besteht; daß jenes seiner ganzen Länge nach von oben durch eine tiefe Spalte in zwei ovale Halbkugeln getheilt wird, welche auf ihrer Oberfläche überall unregelmäßige, darmartig gewundene Erhabenheiten zeigen, daß beide Haupttheile des Hirns sich im verlängerten Marke vereinigen, welches sich mit dem Rückenmarke verbindend durch den ganzen Rückgrat sich herabsenkt; daß die Substanz des Gehirnes dieselbe ist, welche wir auch in den Nerven antreffen, zuerst die aschgraue Gehirnrinde, welche sich in alle Windungen und Furchen des Gehirns einsenkt, sodann das weiße Mark, welches dem unbewaffneten Auge als eine unorganische Galerte erscheint, aber der mikroscopischen Beobachtung sich als aus einer unendlichen Menge feiner Nervenfasern bestehend zu erkennen gibt, und welches von einer dünnen Schichte einer Mittelsubstanz von der Gehirnrinde abgesondert wird. Ob zu diesen Substanzen des Gehirnes auch eine dasselbe durchdringende und die Höhlen desselben füllende, unsichtbare Flüssigkeit zu rechnen sei, derjenigen ähnlich, von welcher die Nervenfasern durchströmt sind, wollen wir, obgleich wir es für sehr wahrscheinlich halten, nicht entscheiden. Im Uebrigen ist der Bau des Gehirnes äußerst complicirt. Daß alle einzelnen Theile desselben, daß die Glieder, durch welche diese Theile miteinander in Verbindung gesetzt werden, daß alle Erhabenheiten, Windungen und Höhlungen desselben bestimmten Zwecken dienen, und zu den Gesammtwirkungen desselben ihren Beitrag liefern, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Allein die specifische Bestimmung eines jeden dieser Gehirntheile, den Antheil, den es an der Gesammtwirksamkeit dieses Organes hat, zu erforschen, das ist der Physiologie noch nicht gelungen und wird sich wohl der menschlichen Forschung niemals vollkommen offenbaren [1]. Es liegen in dieser

[1] Lotze (Med. Psych., S. 571) stellt die Vermuthung auf, daß die He-

Organisation des Gehirnes tiefe Geheimnisse, vor welchen wir nur mit stillem Erstaunen stehen bleiben können, Verzicht darauf leistend sie jemals zu enträthseln.

Bei diesem Detail des Gehirnbaues verweilen wir übrigens um so weniger, da es für unsere Zwecke auf die genaue Bestimmung und Kenntniß desselben nicht ankommt. Was uns das Wichtige ist, das ist dieses, daß alle der Vermittlung des bewußten Lebens dienenden Nerven Ausstrahlungen des Gehirns sind, und in dasselbe wieder einmünden. Bei ihrem Eintritt in das Gehirn legen sie ihre Scheiden ab. Wie weit sie sich in der Gehirnsubstanz fortpflanzen, ob sie in derselben sich endigen oder sich umbiegen und auch hier Schlingen bilden, das kann auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Physiologie noch nicht ausgemacht werden.

Hier also, in diesem wunderbaren Gebilde des Gehirnes, ist das Centrum, zu welchem durch die sensibeln Nerven alle Eindrücke der äußern Welt übergetragen werden und sich in Aperceptionen umsetzen, und wo die motorischen Nerven den ersten Impuls erhalten um die Muskeln in Bewegung zu setzen. Allein was haben wir durch die Feststellung dieser Thatsache gewonnen? Treten uns nicht alsobald neue Fragen entgegen, die bis jetzt noch keine nur einigermaßen befriedigende Antwort gefunden haben? Wer sagt es uns, worin denn eigentlich dieser durch die Empfindungsnerven fortgeleitete und in das

misphären des großen Gehirnes, und namentlich ihre Corticalsubstanz und alles ungefaserte Parenchym, die Bedeutung eines Ernährungsorgans für das Nervenprincip der Sinneswerkzeuge haben. Die corpora striata, die Vierhügel, die Sehhügel, die Brücke und jene einzelnen in der Nachbarschaft dieser Theile gelegenen Kerne von Fasern und Zellen hält er für diejenige Organreihe, in welcher die Combination der Sinneseindrücke unter sich zu räumlichen Auffassungen und mit Erregungen motorischer Nerven zu zweckmäßig gruppirten Bewegungen hervorgebracht wird.

Gehirn übergetragene Reiz bestehe? Und wüßten wir auch dieses, so wäre ferner zu erforschen, wie dieser Reiz zu einer Anschauung oder Empfindung wird? Und eben so müßten wir fragen: worin denn der Impuls besteht, der von dem Gehirne den motorischen Nerven ertheilt und von ihnen auf die Muskeln übergetragen wird?

Wer die Ueberzeugung theilt, daß das bewußte Leben in einem selbstständigen Princip wurzelt, wird natürlich auch annehmen, daß die von den Nerven in das Gehirn übergetragenen Reize von diesem Princip ergriffen und in Wahrnehmungen umgesetzt werden, und daß dieses Princip, in Folge der in ihm aufblitzenden Gedanken den motorischen Nerven den Impuls zu den der Realisirung dieser Gedanken dienenden Bewegungen ertheilt. Aber die Uebertragung dieser bis zu dem Gehirne fortgepflanzten Reize auf dieses Princip, die Rückwirkung desselben auf die Bewegungsnerven sind das nicht wieder Vorgänge, die sich aller und jeder Erklärung entziehen? Außerdem frägt es sich: welches denn in dem Gehirne die Stellen sind, wo diese Reize von diesem Princip aufgenommen, und von wo aus dasselbe seine Wirksamkeit auf die motorischen Nerven äußert?

Die Voraussetzung der Einheit und Einfachheit des Princips des bewußten Lebens erzeugte die Vermuthung, daß es in dem Gehirne eine besondere Stelle geben müsse, in der es sich concentrirt und von wo alle seine Wirkungen ausgehen. Welche Mühe man sich gegeben hat, diese Stelle aufzufinden, und auf wie vielfache Weise sie bestimmt worden ist, das ist bekannt. Alle Forschungen aber nach einem sensorium und motorium commune sind bisher vollkommen resultatlos geblieben. Es hat sich vielmehr herausgestellt, daß die Wirksamkeit dieses Princips an keine besondere Stelle des Gehirns geknüpft ist, sondern sich überall äußert, wo Empfindungs- oder Bewegungsnerven auslaufen. Die an Thieren vorgenommenen Vivi-

sectionen haben erwiesen, daß man durch die Zerstörung des großen Gehirnes alle Perceptions- und spontane Bewegungsfähigkeit, durch die Zerstörung des kleinen Gehirns die Fähigkeit des Thiers, seine Bewegungen zu regeln und im Gleichgewicht zu halten, aufheben kann [1]. In Folge neuerer Forschungen hat man vorzüglich auf die in unermeßlicher Anzahl und in verschieden dicken Lagen die Randwulst der beiden Hemisphären des großen Hirns deckenden Cellen hingewiesen, aus welchen Millionen sehr feiner Fasern entspringen und die weiße Marksubstanz dieser Hemisphäre bilden. Geleitet von der Beobachtung, daß wenn diese Randcellen in größerer Ausdehnung zerstört, oder krankhaft afficirt werden, eben so sicher Geistesstörungen und Blödsinn erzeugt werden, als wenn man die Halbkugeln des großen Hirnes selbst theilweise oder gänzlich extirpirt [2], hat man in ihnen das Organ zu finden geglaubt, welches bei der Entwicklung des Bewußtseins vorzüglich betheiligt ist. Wenn es mit diesen Beobachtungen seine Richtigkeit hat, was wir, ohne es constatiren zu können, doch auch keinen Grund haben zu bezweifeln, so müssen wir allerdings diese Randcellen als ein bei der Vermittlung des bewußten Lebens überaus wichtiges Organ betrachten. Allein das einzige Organ, das bei derselben betheiligt wäre, sind sie gewiß nicht. Nicht vergebens ist sicherlich der ganze wunderbare Bau des Gehirnes; nicht vergebens sind die vielen einzelnen Theile, aus welchen es zusammengesetzt ist. Und haben wir nicht Grund zu vermuthen, daß, außer den

[1] Ueber die Resultate der in dieser Beziehung von Flourens, Longet, Wagner, Virchow, Benecke und Schiff angestellten Vivisectionen S. Ulrici, Gott und die Natur (S. 227 u. folg.).

[2] S. Rud. Wagner, Der Kampf um die Seele (S. 151 u. folg.); Fichte, Zur Seelenfrage (S. 247 u. folg.); dessen Beiträge zur Lehre vom Seelenorgan (Zeitschr. für Phil., neue Folge, 39ster Bd., 1stes Heft, S. 76 u. folg.).

sichtbaren Theilen desselben, das nämliche unsichtbare Agens, welches die Nervenfasern durchströmt und in denselben wohl das nächste Medium der Fortpflanzung der Sinnenreize und der Willensimpulse ist, auch das Gehirn durchdringe und die verschiedenen Höhlungen desselben erfülle? Gleichwie das Sehen nicht allein durch die Berührung der Retina durch die sie treffenden Lichtstrahlen, sondern durch alle einzelnen Theile des Auges vermittelt wird, so müssen auch alle einzelnen Theile des Gehirnes, alle Windungen, Verknüpfungsglieder, Erhöhungen und Höhlungen desselben bei der Entwicklung des Bewußtseins mitwirken. Allein, welchen Beitrag jedes dieser Elemente zu dem Erwachen und der Entfaltung des bewußten Lebens liefere, dieses zu bestimmen wird wohl der menschlichen Beobachtung niemals gelingen. Ohne hiemit alle fernere Forschungen auf diesem Gebiete für vollkommen zwecklos erklären zu wollen, begnügen wir uns hier mit dem sicher gestellten Resultate, daß das Gehirn in seinem Ganzen, sammt dem von ihm auslaufenden Nervensystem der sinnliche Apparat ist, durch welchen das Bewußtsein vermittelt wird.

Hüten wir uns aber wohl aus diesem Resultate den Schluß zu ziehen, daß die Wirksamkeit des realen Princips des Bewußtseins auf das Gehirn und die in demselben sich concentrirenden Nerven beschränkt sei. Im Gegentheil weiset der Umstand, auf den wir früher aufmerksam gemacht haben, daß das Bewußtsein das geistige Leben mit dem sinnlichen zu einer vollkommenen Einheit verknüpft, darauf hin, daß auch dieses von demselben Princip ausgeht, in welchem jenes begründet ist. Bestätigt wird die Wirksamkeit dieses Princips in dem materiellen Organismus durch die Erfahrung, daß unter gegebenen Verhältnissen psychische Zustände und bewußte Willensbestimmungen auch auf physiologische Lebensprocesse bestimmend einwirken, und diese an und für sich von dem Dunkel der Bewußt-

losigkeit umflossen, sich durch bewußte Empfindungen zu erkennen geben können. Drängt uns nicht außerdem die wunderbare Weisheit und prometheische Intelligenz, die sich in diesen Processen ausspricht, darauf hin, daß wir als letzten Grund desselben dasselbe Princip anerkennen, aus dessen Wirksamkeit das bewußte Leben hervorgeht? Als Wirkungsstätte dieses Princips haben wir demnach den ganzen Organismus zu betrachten. Dasselbe Princip, welches vermittelst des Gehirns in uns denkt, durchwohnt und durchwirkt ihn in seiner ganzen Ausdehnung. Als plastisches Princip und in dem Dunkel der Bewußtlosigkeit äußert es sich bei dem Bau, der Erhaltung und steten Erneuerung des Organismus; als Princip des bewußten Lebens und aller geistigen Funktionen, in dem Gehirne und demjenigen Theil des Nervengeflechtes, in welchen dieses peripherisch ausläuft. Nicht um sein selbst willen ist dieser Organismus vorhanden, sondern allein um des bewußten Lebens willen; die Psyche baut sich ihn aus den der äußern Welt entlehnten Elementen, um in ihm das nothwendige Werkzeug ihrer Entwicklung zum Geiste zu haben. Somit ist dieser Organismus auf der einen Seite Produkt der Wirksamkeit, Erscheinungsform der Seele, während er auf der andern Seite für sie die nothwendige Bedingung der Erreichung ihrer Bestimmung ist, Geist zu sein. Nirgends offenbart sich die plastische Kraft der Seele auf so wundervolle Weise, als in der Erzeugung des Cerebrospinalsystems und des Nervensystems; mit keinem aller Organe steht sie in so inniger Verbindung, keines wirkt in so hohem Maaße zur Entwicklung des geistigen Lebens, als diese in sich eine Einheit bildenden Systeme.

Indem wir die Wirksamkeit des Princips des Selbstbewußtseins sich über den ganzen Organismus erstrecken lassen, treten wir keineswegs in Widerspruch mit dem was wir von der Unräumlichkeit des reinen Ich gesagt haben. An und für sich

gehört das in uns sich als Ich ankündigende und sich selbst anschauende Princip in das Gebiet des Uebersinnlichen und Transcendentalen. Gerade darum kann von einem besondern Wohnorte desselben in dem Gehirn nicht die Rede sein. Allein als endliches Wesen steht es unter dem Gesetz des Werdens und Wirkens. Als werdendes, wirkendes, mithin sich offenbarendes, tritt es unter die Formen der Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Die Sphäre seiner Räumlichkeit ist die des Organismus; in diesem ist es aber auch allgegenwärtig, weil es in demselben allwirkend ist. Nur ist seine Wirksamkeit und Gegenwart in ihm nicht überall eine bewußte.

Hiermit haben wir indessen den Untersuchungen, auf welche wir erst noch einzugehen haben, bereits vorgegriffen. Denn es frägt sich ja: ob das Ich in einem besondern realen Princip wurzele, ob es nicht vielmehr der letzte Effekt des gesammten Spiels des physischen Lebens, oder vielleicht nur eine Idee, ein Gedanke des absoluten Geistes, ein Moment in dessen Selbstentwicklung sei? Das sind Fragen, deren Beantwortung der folgende Abschnitt gewidmet sein wird.



V. Realprincip des Bewußtseins.

Die bisher angestellten Untersuchungen über das Faktum des Bewußtseins, seine Genesis, die es auszeichnenden Charaktere und seine sinnliche Vermittlung, führen uns zu einer Frage von unermeßlicher Wichtigkeit — die Frage nämlich nach dem Princip, in welchem das Bewußtsein seine letzte Begründung findet. Wie wir es bisher kennen gelernt haben, ist es Proceß, Produkt einer in der Tiefe unsers innern Lebens vorgehenden und unwillkürlich sich vollziehenden Thätigkeit. Allein, vermöge des uns inwohnenden, unser Denken beherrschenden und in der Erfahrung sich rechtfertigenden Gesetzes des zureichenden Grundes können wir uns eine Thätigkeit nicht anders denken, denn als bedingt durch eine Kraft. Unmittelbar zwar kommt die Kraft nie zur Erscheinung; sie ist daher auch an und für sich kein Gegenstand unserer Wahrnehmung. Sie ist und bleibt immer nur eine, wenn auch nothwendige, Voraussetzung, weßhalb wir auch in das eigentliche Wesen derselben nicht eindringen können. Wir begreifen sie schlechterdings nur als den die Thätigkeit bedingenden Grund. Allein, gerade dieses zur Voraussetzung der Kraft uns dringende Denk-Gesetz erlaubt uns nicht bei ihr stehen zu bleiben. Wir können uns keine Kraft denken, die an und für sich existirte, sondern müssen bei jeder einen weitern Grund voraussetzen von dem sie ausgeht, ein Substrat, in dem sie wurzelt, ein Princip, aus dem sie entspringt. Hier tritt nun allerdings die Frage ein: Ob nicht dieses vorausgesetzte Princip der Kraft wieder nur Produkt eines andern höhern Princips ist? So werden wir unwiderstehlich vorangetrieben bis zur Voraussetzung eines letzten, schlechthin unbedingten Princips. Hiemit treten wir aber über die ganze

Sphäre der Endlichkeit hinaus, und setzen ein Real-Princip, das für alle endliche Wesen, folglich für die ganze unermeßliche Schöpfung der Urgrund ist, ein allbedingendes, unendliches, absolutes Wesen — die Gottheit. Von welcher Erscheinung wir auch ausgehen mögen, sobald wir nach der Begründung derselben fragen, kommen wir bei consequent fortgesetztem Denken immer auf den Begriff dieses absoluten Seins, und finden erst in der Voraussetzung seiner Realität die gewünschte Beruhigung.

Es versteht sich daher von selbst, daß auch das Bewußtsein seine letzte Begründung in Gott findet. Indessen geht, indem wir nach dem Real-Principe desselben fragen, unsere Absicht zunächst nur dahin, über den letzten Grund desselben im Reiche des Endlichen in's Reine zu kommen. Es möchte aber scheinen, daß ungeachtet der bisher über dasselbe angestellten Untersuchungen, wir doch an dem rechten Ort, wo wir uns mit der Hoffnung eines günstigen Erfolgs auf diese Frage einlassen können, noch nicht angelangt seien. Und in der That würde sich die aufgeworfene Frage noch leichter und gründlicher lösen lassen, wenn wir zuvor noch das Bewußtsein nach allen seinen Beziehungen würden beleuchtet haben. Da aber eine Erforschung dieser seiner Beziehungen selbst wieder die Erkenntniß seines Princips zur Vorbedingung hat, so können wir die auf dieselbe ausgehende Untersuchung doch nicht weiter hinausschieben, sondern müssen uns getrost schon hier auf dieselbe einlassen, in dem Vertrauen, daß die vermittelst derselben gewonnenen Resultate in den Ergebnissen späterer Forschungen eine befriedigende Bestätigung finden werden.

Bedenken wir, daß das Bewußtsein die nothwendige Vorbedingung aller geistigen Funktionen, daß es die Grundlage ist, auf der alle sich vollziehen, die Ineinsfassung aller, der gemeinschaftliche untheilbare Brennpunkt, in welchem sich alle

vereinigen, so erkennen wir, daß die Frage nach seinem Princip einen weiten Umfang hat, und mit der nach dem Princip des ganzen geistigen Lebens und Wirkens zusammenfällt. Allgemein bekannt ist es nun, mit welcher vorzüglichen Aufmerksamkeit, mit welchem anhaltenden Fleiß gerade diese Frage in neueren Zeiten in Untersuchung gezogen worden ist, welche Anstrengungen die Wissenschaft gemacht hat, um die eigentliche und letzte Quelle alles Denkens, Fühlens und Wollens zu erforschen. Nicht weniger bekannt ist es, daß im Widerspruch mit der früherhin herrschenden dualistischen Ansicht, nach welcher die genannten psychischen Thätigkeiten in einem von den Elementen des leiblichen Seins absolut verschiedenen Princip, das man Seele oder Geist nannte, begründet sind, die berührte Frage eine doppelte und zwar direkt entgegengesetzte Beantwortung gefunden hat. Die Einen gehen nämlich bei derselben nicht nur von dem Endlichen, sondern von demjenigen aus, was in dem Reiche des Endlichen das Niedrigste, das zu einer immer mehr sich vollziehenden Bewältigung Bestimmte ist, nämlich dem materiellen, unorganischen Sein, und sagen: Was man geistige Funktionen nennt, von den einfachsten bis zu den complicirtesten, von den untersten bis zu den höchsten, das geistige Leben und Wirken in seinem ganzen Umfang, ist durch und durch ein Erzeugniß des materiellen menschlichen Organismus und der in ihm wirksamen Kräfte. Die Anderen dagegen erheben sich bei der Beantwortung dieser Frage unmittelbar über den ganzen Umfang des weltlichen Seins bis zu dem Absoluten und sagen: Die geistigen Thätigkeiten des Menschen sind das Erzeugniß des ewigen Werdens, der sich nie endenden, sondern in endlosem Kreislauf sich bewegenden Evolution des Absoluten; das menschliche Denken ist Denken Gottes im Menschen, das Selbstbewußtsein des Menschen ist Gottesbewußtsein, ein Bewußtsein, zu welchem das Absolute aus der Sphäre des natür-

lichen Seins, in die es einging, und die im Grunde nur die Negation seiner selbst war, heraustretend, im menschlichen Geiste gelangt. Beide, in entgegengesetzter Weise auf einen Monismus hinauslaufende Lösungen der berührten Frage[1] beruhen, unserer innigsten Ueberzeugung nach, auf schweren Irrthümern, die in dem Wesen der geistigen Thätigkeiten und vorzüglich in dem Selbstbewußtsein ihre entschiedenste Widerlegung finden. Man wird uns wohl zutrauen, daß wir diese Behauptung nicht auszusprechen wagten, wenn wir uns der Gründe, auf welchen sie beruht, nicht klar bewußt wären. Auch fühlen wir die Verpflichtung, diese Gründe hier auseinander zu setzen. Wohl fürchten wir bei der Darlegung derselben Vieles zu sagen, was schon längst gesagt, was wohl von Manchen besser gesagt worden ist, als wir es zu thun im Stande sind. Allein wir dürfen uns durch diese Besorgniß doch nicht abhalten lassen. Wir hätten ja keine wissenschaftliche Berechtigung, unsere eigene Meinung von dem Real-Princip des Bewußtseins auszusprechen, wenn wir nicht zuvor jene beiden angeführten Lösungsweisen der dasselbe betreffenden Frage durch Darlegung und Entwicklung derjenigen Gründe, welche uns unwiderlegbar gegen sie zu sprechen scheinen, beseitigt hätten.

Blicken wir zurück auf das im Vorhergehenden von dem Bewußtsein Gesagte, so könnte es scheinen, als ob die Widerlegung des in neuern Zeiten von so vielen Seiten her aufgestellten und mit anerkennungswürdigem Scharfsinn vertheidigten Monismus, des materialistischen sowohl, als des pantheistischen, bereits darin enthalten wäre. Haben wir doch nachgewiesen, daß das in unserm Selbstbewußtsein sich aussprechende Ich sich als ein persönliches, der ganzen objektiven Welt, sogar dem eigenen Organismus, an den es doch gebunden ist, sich entgegenstellen-

[1] S. J. H. Fichte, Anthropologie, S. 55 u. folg.

des, ja sogar, insofern es, abgesehen von seiner Erscheinung, als reines aufgefaßt wird, sich als ein unräumliches, zeitloses ankündigt, was auf ein von dem materiellen Sein durchaus verschiedenes Sein hinzudeuten scheint. Ebenso haben wir erkannt, daß dieses Ich, wenn auch von dem absoluten Urgrunde der Dinge gesetzt, in ihm folglich seine Urbedingung findend, dennoch als individuelles, selbstständiges, persönliches, schlechterdings nicht als ein bloßes Moment des göttlichen Werdens, oder der ewigen Evolution des Absoluten angesehen werden kann. — Aber auf der andern Seite könnte es vorkommen, als ob das über die materiellen Vermittlungen des Bewußtseins Bemerkte dem physiologischen Materialismus das Wort redete und seine Behauptungen bestätigte. Gerade dieser Widerspruch, welcher in unseren bisherigen Darstellungen in Absicht auf das vorauszusetzende Princip des Bewußtseins zu herrschen scheint, legt uns die Verpflichtung auf, unsere Ansicht über diesen wichtigen Gegenstand genauer darzulegen und daher auch auf eine gründlichere Widerlegung der ihr entgegengesetzten Theorien einzugehen.

Obgleich, wie wir bereits bemerkt haben, die Frage nach dem Real-Princip des Bewußtseins mit der nach dem Real-Princip des ganzen geistigen Lebens zusammenfällt, so sehen wir dennoch, vor der Hand, ab von dem ganzen auf dem Grunde des Bewußtseins sich entwickelnden und in immer weiterer Entfaltung auf die theoretische Erfassung des ganzen creatürlichen Seins ausgehenden Denkens, so wie von dem ebenfalls in dem Bewußtsein seine nothwendige Vorbedingung findenden und der praktischen Bewältigung der Natur zustrebenden freien Wollens, und dem unermeßlichen Reichthum des den Menschen in so manchfaltiger Weise bewegenden Gemüthslebens. Wir halten uns zunächst allein an das Bewußtsein. Mit dem Begriffe dieser wunderbaren Selbstdiremtion in Subjekt

und Objekt, mit welchen sich im gleichen Moment ein einheitliches Zusammenschließen dieser beiden Pole verbindet, aus welchem die Anschauung unserer selbst entspringt, treten wir zunächst dem physiologischen Materialismus entgegen und fragen: Wie es in aller Welt möglich sei aus den Voraussetzungen dieses den Proceß jenes zu erklären? Ist es in irgend einer Weise denkbar, daß dieses Bewußtsein in nichts Anderm bestehe als in einer Wirkung der den materiellen Organismus belebenden Kräfte? Was haben denn diese mit jenem Processe gemein, durch welchen wir zur Anschauung unserer selbst und aller unserer Verhältnisse und Zuständlichkeiten gelangen? — Zwar haben wir es zugestanden, daß auch das Bewußtsein, gleichwie sämmtliche geistige Thätigkeiten, durch materielle Organe vermittelt ist. Auch kommt es uns nicht von ferne in den Sinn, das was wir in dieser Hinsicht bemerkt haben, wieder zurücknehmen zu wollen. Allein desto mehr müssen wir darauf bestehen, daß diese sinnlichen Vermittlungen nie etwas anderes sind und sein können als eben nur Vermittlungen, die aber deßwegen mit dem Bewußtsein selbst nicht verwechselt werden dürfen. An und für sich vermögen die leiblichen Organe nichts in Absicht auf die Entwicklung unsers Bewußtseins. Vermitteln können sie dieselben nur insofern als sie gereizt werden. Unter diesen Reizen können wir uns nichts Anderes denken als gewisse in ihnen Statt findende, aber nicht weiter zu bestimmende dynamische Vorgänge. Allein sollten diese Vorgänge selbst schon das Bewußtsein sein? Setzen sie, wenn dieses zu Stande kommen soll, nicht ein anderes Princip voraus, welches von diesen Vorgängen berührt und bestimmt wird in die geheimnißvolle Selbstdiremtion einzugehen, aus dieser augenblicklich zur Einsfassung des Subjekts und Objekts zurückzukehren und hiedurch sich zur Anschauung seiner selbst zu erheben?

Das Bewußtsein aus diesen Reizen bestehen zu lassen ist nicht weniger absurd als die in dem elektrischen Telegraphen fortgeleitete Bewegung für den Gedanken zu erklären, welcher durch dieselbe vermittelt werden soll. Gleichwie dieser Gedanke eine Intelligenz voraussetzt, welche die in dem Endpunkt des Telegraphendrahtes sich äußernde Bewegung zu entziffern versteht, so setzen auch alle in dem Gehirne vorgehenden Reize, um zum Bewußtsein zu werden, ein eigenes sie in sich aufnehmendes und durch sie zu selbsteigener Thätigkeit sich bestimmen lassendes Princip voraus[1].

Die Bestandtheile des menschlichen Organismus sind bekannt. Sie sind sämmtlich der unorganischen Natur entlehnt[2]. Wel=

[1] Diese Bemerkungen treffen auch die Art und Weise wie Czolbe (Entstehung des Selbstbewußtseins, S. 75 u. folg.) die Genesis des Bewußtseins zu erklären sucht: „Das Gehirn ist ein complicirter Apparat, der sich dazu eignet, gewissen durch die Sinne in ihm sich fortpflanzenden Bewegungen eine in sich selbst zurücklaufende Richtung zu geben, was wohl nur als Leitung in einer kreisförmigen Linie, oder als Rotation denkbar ist. Ob dieß durch einen kreisförmigen Faserverlauf, durch die kugelförmige Ganglienzellen, durch den in den Nerven Statt findenden elektrischen Strom, oder in sonst einer physikalischen Weise geschieht, darüber läßt sich natürlich a priori nichts sagen. Es folgt aber, daß das Bewußtsein durch die Construction des Gehirnes bedingt sein kann.“ Allein könnte auch irgend eine solche kreisförmige Bewegung in dem Gehirn nachgewiesen werden, was wäre damit gewonnen? Müßte man, um das Bewußtsein zu erklären, nicht immer noch ein weiteres Princip voraussetzen, was diese Bewegung percipirte und dieselbe als objektiven Vorgang von sich als Subjekt unterscheidend mit sich wieder zur Einheit verknüpfte? Somit läge das Bewußtsein doch außerhalb dieser Bewegung (S. Ulrici, Gott und die Natur, S. 212 u. folg.).

[2] „Sie theilen sich in gasförmige und feste. Zu den ersten gehören Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff, die gasigen Säuern des Chlor und Fluor, und ferner der Kohlenstoff, welcher jedoch in seiner Reinheit auch der festen Form fähig ist (als Diamant). Zu den wesentlich festen gehören Eisen, Mangan und Magnium, Kieselmetall, Calcium, Natrium, Kalium

ches sind nun die in diesen wirksamen Kräfte? Andere als mechanische, physische und chemische kennen wir nicht. Alle Wirkungen der Elemente der unorganischen Natur können demnach auch nur mechanische, physische oder chemische sein. Auf welche Weise die Elemente der unorganischen Natur auch gemischt, wie fein sie auch organisirt werden mögen, andere als solche Wirkungen können aus denselben nimmermehr hervorgehen. Allein nun fragen wir: was hat der Proceß des Selbstbewußtseins mit solchen mechanischen, physischen, chemischen Wirkungen gemein? Welchen Erklärungsgrund für denselben könnten daher die sie erzeugenden Kräfte abgeben? Alle Wirkungen dieser Kräfte sind entweder anziehende, oder abstoßende. Allein auf das Bewußtsein, auf alle Denkprocesse überhaupt, finden die Begriffe von Attraction und Repulsion gar keine Anwendung. Die Stoffe der unorganischen Natur wirken ohne von der Wirksamkeit der von ihnen geäußerten Kräfte die geringste Kenntniß zu haben; während die Wirksamkeit der bei den geistigen Funktionen in Thätigkeit tretenden Kräfte für uns ein Gegenstand des Wissens ist. Sobald wir aus der materiellen Natur in das Bereich derjenigen Thätigkeiten eintreten, welche psychische oder geistige genannt zu werden pflegen, kommen wir, so zu sagen, in eine ganz neue Welt, die, wenn sie auch durch innige Bande mit jener verknüpft ist, doch nicht aus ihr, sondern allein aus sich selbst erklärt werden kann.

Vergebens beruft sich der Materialismus darauf, daß bei der Wirksamkeit der den Elementen der physischen Natur angehörigen Kräfte Vieles auf die Bedingungen ankommt, unter welchen

und ferner die leicht sich verflüchtigenden Elemente, Schwefel und Phosphor. Hiebei wird es nun sogleich auffallen, daß die menschliche Physis gerade alles Wesentliche von Elementen im Kleinen umfaßt, was im Großen die Gestaltung unsers Planeten selbst bedingt, aber freilich in durchaus anderen Verhältnissen" (Carus, Physis, S. 81).

sie Statt findet, und daß diese, je nach diesen Bedingungen, Erscheinungen erzeugen können, welche zuerst ganz außerhalb des Bereiches ihrer Wirksamkeit zu liegen scheinen. Aber welches auch immer diese Bedingungen sein mögen, so bewirken mechanische Kräfte immer nur mechanische, physische nur physische und chemische nur chemische Erscheinungen. Geistige Funktionen können aus der Wirksamkeit derselben in keinem Falle und unter keinerlei Bedingungen hervorgehen. Nie und nimmermehr wird aus dem Dunkel, in welchem sie sich äußern, das Licht des Gedankens hervorbrechen, so wenig als aus der Nothwendigkeit, unter deren Herrschaft sie stehen, ein freies Wollen sich zu entwinden vermag.

Daß es der Wissenschaft in neuerer Zeit gelungen ist, mehrere organische Materien und physiologische Processe aus der Wirksamkeit der Kräfte der unorganischen Natur, namentlich den chemischen zu erklären, verschlägt hier nichts. Hat doch im Grunde kein einziger physiologischer Proceß durch diese Kräfte seine vollkommene Erklärung gefunden. Sollte es z. B. auch wahr sein, daß das die Nerven durchziehende Fluidum die Elektricität selbst, oder doch eine mit ihr verwandte Substanz sei, so wird man doch nicht im Ernste behaupten wollen, durch die Hinweisung auf diese Substanz das so wunderbare Wirken des Nervensystems vollkommen erklärt zu haben. Man weiset hin auf den Alimentations-Proceß und die mit demselben zusammenhängenden Sekretionen. Wir wollen die in dieser Beziehung gemachten Entdeckungen der organischen Chemie nicht gering anschlagen. Allein ist durch diese Entdeckungen der Alimentations-Proceß denn wirklich vollständig erklärt? Wenn es der Physiologie auch gelungen ist, die Zersetzung und Zubereitung der Nahrungsstoffe in dem Innern des Organismus auf die Wirksamkeit chemischer Kräfte zurückzuführen, kann sie es aus diesen Kräften auch erklären, wie es komme, daß jedes Atom

dieser zubereiteten Nahrungsstoffe gerade an den Ort des Organismus geführt wird, der dessen bedarf, um diejenigen Stoffe zu ersetzen, die er verloren hat, und daß der unaufhörliche Erneuerungs-Proceß des Körpers sich immer nach demselben Typus vollzieht, unter dessen Herrschaft die erste Bildung desselben erfolgte? Sollte es indessen der Wissenschaft auch jemals gelingen, alle physiologische Processe aus den der unorganischen Natur inwohnenden Kräften zu erklären, was wäre hiemit für die Erklärung der geistigen Funktionen gewonnen? Diese sind ja von den physiologischen Processen himmelweit verschieden. Diese letzten sind beinahe gänzlich in das Dunkel tiefer Bewußtlosigkeit eingehüllt, während jene von dem Lichte des Bewußtseins erleuchtet sind; sie sind sich selbst vollkommen verborgen, während diese um sich selbst wissen; sie erfolgen unter der Herrschaft zwingender Gesetze, während jene auf dem Grunde des freien Wollens Statt finden. Aus den glücklichen Erfolgen, zu welchen die Versuche der neuern Wissenschaft die organischen Materien und physiologischen Processe aus den chemischen Kräften zu erklären, gelangt sind, folgt daher für die Erklärbarkeit des Bewußtseins und aller geistigen Thätigkeiten aus diesen Kräften nicht das Mindeste.

Das Resultat der bisher entwickelten Gründe ist also dieses, daß das Bewußtsein sich aus den Kräften und Gesetzen der physischen Natur schlechterdings nicht erklären läßt, daß wir deßwegen für dasselbe ein von dieser Natur verschiedenes substantielles Princip anzunehmen haben. Dieses Resultat findet seine weitere Bestätigung in den Charakteren des Selbstbewußtseins, auf welche wir oben hingewiesen haben. Unter diesen machten wir zuerst aufmerksam auf seine Einheit. Sie gehört im Grunde zum Wesen des Bewußtseins, welches ja ganz eigentlich darin besteht, daß wir das Subjekt und das Objekt, in welche wir uns spalten, zu einer vollkommenen Einheit zu-

rückführen, und in dieser uns selbst anschauen mit allen unseren Zuständlichkeiten. Bedenkt man nun, daß der menschliche Organismus aus einer unendlichen Anzahl von materiellen Elementen zusammengewoben ist, so kann man sich über die Schwierigkeit, welcher die Erklärung der in dem Bewußtsein sich aussprechenden Einheit des Ichs aus dem Organismus unterliegt, unmöglich täuschen. Wohl kann man entgegnen, daß diese physischen Elemente unseres Organismus kein loses Aggregat bilden, sondern durch innige Bande mit einander verknüpft sind; daß sie eine Mehrzahl von Systemen bilden, die ebenfalls in sich innig zusammenhängen und in ihrer Wirksamkeit sich gegenseitig bedingen; daß, mit einem Worte, unser Leib ein einheitlicher Organismus ist, der deßwegen auch sich in einem einheitlichen Bewußtsein reflectiren kann. Aber abgesehen davon, daß diese Reflexion des einheitlichen Organismus ja gerade ein anderes Princip voräussetzen würde, in welcher sie Statt fände, so hebt die gemachte Bemerkung noch aus einem andern Grunde die berührte Schwierigkeit nicht ganz auf. Denn am Ende bleibt doch der Organismus ein aus einer unendlichen Menge von Elementen bestehendes Gebilde: Wie nun aus diesem ein Bewußtsein des vollkommen einheitlichen Ichs entspringen könne, ist schwer zu begreifen[1].

Viel wichtiger indessen ist die Einfachheit des Ichs, welches sich in unserm Selbstbewußtsein ankündigt. Von unserm empirischen Ich zwar konnten wir diese Einfachheit nicht prädiciren; desto entschiedener aber behaupteten wir sie von unserm transcendentalen Ich. In diesem erkannten wir nicht nur ein Sein, das keinerlei Theilbarkeit zuläßt, sondern ein solches, welches an und für sich über alle Räumlichkeit und Zeitlichkeit erhaben ist. Daß ein solches vermöge seiner Selbst-Offenbarung

[1] S. Lotze, Medic. Psychol., S. 16 u. folg.

in die Räumlichkeit und Zeitlichkeit eingehe, konnten wir begreifen; daß es aber nichts anderes sein solle als eine Wirkung der in dem Organismus wirkenden Kräfte, ein bloßer Reflex desselben, ist schlechthin unbegreiflich. Wie enge auch alle Bande des Leibes sich zu einer organischen Einheit zusammenschließen mögen, so könnte es doch, wegen der unendlichen Vielheit der diese Einheit bildenden Elemente, von dem Organismus aus, nie und nimmermehr zum Bewußtsein eines absolut einfachen Ichs, am allerwenigsten eines in seinem eigensten Wesen raum- und zeitlosen Ichs kommen. Das Bewußtsein des reinen Ichs ist schlechterdings nur durch die Voraussetzung eines von dem materiellen Organismus verschiedenen substantiellen Seins erklärbar. — Mit dieser Voraussetzung stehen wir allerdings in Gefahr in den früherhin herrschenden, abstracten Dualismus zurückzufallen, gegen den so viele und so starke Gründe sich erheben, und dessen Unhaltbarkeit gerade eine der vorzüglichsten Ursachen war, die den physiologischen Materialismus der neuern Zeit hervorriefen und ihm einen so überraschenden Erfolg verschafften. Es muß späteren Untersuchungen vorbehalten bleiben, nachzuweisen, durch welchen Begriff von dem Real-Princip des Bewußtseins und des gesammten geistigen Lebens wir dieser Gefahr entgehen können.

Zu den charakteristischen Eigenschaften des Selbstbewußtseins gehört auch seine permanente Identität. Auch hier finden wir uns in der absoluten Unmöglichkeit abzusehen wie diese mit der Behauptung, daß das Bewußtsein ein Erzeugniß der Kräfte und Gesetze der materiellen Natur, näher unsers eigenen physischen Organismus sei, vereinigt werden könne. Der in diesem Organismus unaufhörlich vorgehende Stoffwechsel, vermöge dessen nach Verlauf weniger Jahre der ganze Leib ein erneuter, verjüngter, folglich ein anderer geworden ist, läßt es vollkommen unbegreiflich, wie ungeachtet desselben das vor-

ausschließlich aus der Wirksamkeit der in ihm spielenden Kräfte und des ganzen in ihm sich vollziehenden Lebens-Processes entspringende Ich immer dasselbe bleiben könne, wie der Greis im Augenblicke, wo er im Begriffe steht, die Stoffe seines zerfallenden Körpers wieder an die unorganische Natur, aus der sie entlehnt waren, abzugeben, sich noch identisch als den erfassen und wissen könne, der einst ein zartes Kind, oder ein in der Blüthe der Jahre stehender Jüngling war. Auch von dem Faktum des ununterbrochenen Erneuerungs-Processes aus, dem der Organismus unterworfen ist, gelangen wir zu dem Resultate, daß das Bewußtsein in einem ganz eigenthümlichen, von den Bildungsstoffen des Körpers und der ganzen unorganischen Natur total verschiedenen substantiellen Princip begründet sein müsse.

Der Proceß des Bewußtseins ist selbst ein denkender. Außerdem ist das Bewußtsein die nothwendige Vorbedingung alles fernern Denkens, wie es auch die Ineinsfassung aller unserer Wahrnehmungen, Begriffe, Urtheile, Schlüsse, unseres gesammten Wissens und die Verknüpfung desselben mit unserm Ich ist. Ist es nun schlechthin unmöglich, dieses Bewußtsein aus den Kräften und Wirkungsgesetzen des physischen Organismus abzuleiten, so müssen wir das Gleiche von unserm gesammten Denken behaupten. Auch hier fühlen wir uns vollkommen berechtigt zu fragen: Was hat das Denken gemein mit den mechanischen, physischen und chemischen Kräften, welche doch die einzigen sind, die den Elementen der unorganischen Natur, aus welchen unser physischer Organismus zusammengesetzt ist, angehören?

Wir beabsichtigen damit nicht zu behaupten, daß der Gedanke ein ausschließendes Privilegium des Menschen sei; denn Gedanken, und zwar in unermeßlicher Fülle, liegen auch in der ganzen organischen Natur[1]. Wir wollen hier nicht einmal auf

[1] Sehr schön sagte Schelling von dem Walten der Natur überhaupt:

die Thierwelt hinweisen, in welcher sich, wenigstens in den höheren Klassen derselben, schon ein gewisses, obwohl in engen Schranken eingeschlossenes Denken ankündigt. Auch die vegetative Natur schließt Gedanken in sich, insofern ja jedes zu ihr gehörige Wesen den Typus, nach welchem es sich entwickelt, die Idee seiner selbst in sich trägt. Und diese Idee ist keine ruhende, todte, sie ist Energie, insofern sie alle den ganzen Bildungs- und Erneuerungs-Proceß der Pflanze bedingenden Kräfte beherrscht, und die Entwicklung der Pflanze bis zur vollen Realisirung ihrer selbst regiert.

Allein, zwischen diesen Gedanken, die die Grundbedingung aller Bildung und Entwicklung in der organischen Natur sind, und den in den Menschen sich aussprechenden ist ein großer Unterschied. Jene sind Gedanken, Ideen, die, obwohl mächtig wirkend, doch nicht sich selbst denken, sondern von der Nacht tiefer Bewußtlosigkeit umflossen sind. Sie bilden in ihrer Gesammtheit den in der Natur schlummernden Geist. Wir staunen über die unendliche Weisheit dieses Geistes. Ist nicht, in der That, jede auch in der geringsten Pflanze liegende Idee ihrer selbst ein würdiger Gegenstand unserer höchsten Bewunderung? Aber diese Ideen wissen nichts von sich selbst; sie sind geistige Momente der außerordentlichsten Art, die aber in tiefem nächtlichem Dunkel verharren und ihre Wirksamkeit äußern. Darin liegt ihr wesentlicher Unterschied von den den Menschen bewegenden Gedanken: denn diese denken sich selbst; sie sind Er-

„Alle Bewegung und Thätigkeit, alle Lebensregung, auch die der Natur, sei nur ein bewußtloses Denken, oder geschehe in der Form des Denkens; je mehr in der Natur das Gesetzmäßige sich zeige, desto geistiger erscheine ihr Wirken; die optischen Phänomene seien schon ganz eine Geometrie, deren Linien das Licht ziehe, und die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflösete“ (S. Carus, Psyche, S. 76).

gebnisse eines innern Processes; sie sind getragen, durchleuchtet von dem Bewußtsein. Dieses bestrahlt nicht nur Gedanken, die bereits gegeben sind, sondern auch das Werden der Gedanken, gleichwie alle Wirkungen, welche diese Gedanken hervorbringen. Sollte es daher auch dem Materialismus jemals gelingen, jene der organischen Natur inwohnenden typischen Ideen aus den Kräften und Wirkungsgesetzen der unorganischen Natur zu erklären, so wäre damit für die Erklärung der menschlichen Gedanken nichts gewonnen: denn diese sind sich selbst denkende, von dem Bewußtsein durchleuchtete. Der Mensch trägt nicht nur Gedanken in sich, sondern er ist gedankenerzeugend und sich als denkender seiner selbst bewußt. — Allein vermag denn wirklich der Materialismus aus den Stoffen der unorganischen Natur und den in ihr wirksamen Kräften, auf die er alles Reale zurückführt, jene der organischen Natur inwohnenden und ihren Bildungs-, Entwicklungs- und Erneuerungs-Proceß beherrschenden Ideen zu erklären? Auch zwischen diesen und allen mechanischen, physischen und chemischen Kräften besteht eine unübersteigliche Kluft. Unter der Herrschaft der den Thieren und Pflanzen immanenten typischen Ideen ergreifen die Kräfte dieser Wesen die aus der unorganischen Natur entlehnten Stoffe und bilden sie auf eine Weise, durch welche jene Ideen zu ihrer Realisirung gelangen. Zu diesem Ende erleiden die diesen Stoffen eigenthümlich angehörigen Kräfte eine gewisse Neutralisirung. Je größer die Gewalt ist, welche die von diesen Ideen beherrschten Kräfte des vegetativen und animalischen Lebens auf die der unorganischen Natur entlehnten Stoffe ausüben, desto unmöglicher ist es diese Idee selbst aus diesen Stoffen entspringen zu lassen. Das Höchste, was aus den Kräften der materiellen Natur erklärt werden kann, ist die Bildung des Kristalles. Allein abgesehen davon, daß die mathematischen Figuren, in welche im Kristalle die materiellen Stoffe unter gewissen Bedingungen

und Objekt, mit welchen sich im gleichen Moment ein einheitliches Zusammenschließen dieser beiden Pole verbindet, aus welchem die Anschauung unserer selbst entspringt, treten wir zunächst dem physiologischen Materialismus entgegen und fragen: Wie es in aller Welt möglich sei aus den Voraussetzungen dieses den Proceß jenes zu erklären? Ist es in irgend einer Weise denkbar, daß dieses Bewußtsein in nichts Anderm bestehe als in einer Wirkung der den materiellen Organismus belebenden Kräfte? Was haben denn diese mit jenem Processe gemein, durch welchen wir zur Anschauung unserer selbst und aller unserer Verhältnisse und Zuständlichkeiten gelangen? — Zwar haben wir es zugestanden, daß auch das Bewußtsein, gleichwie sämmtliche geistige Thätigkeiten, durch materielle Organe vermittelt ist. Auch kommt es uns nicht von ferne in den Sinn, das was wir in dieser Hinsicht bemerkt haben, wieder zurücknehmen zu wollen. Allein desto mehr müssen wir darauf bestehen, daß diese sinnlichen Vermittlungen nie etwas anderes sind und sein können als eben nur Vermittlungen, die aber deßwegen mit dem Bewußtsein selbst nicht verwechselt werden dürfen. An und für sich vermögen die leiblichen Organe nichts in Absicht auf die Entwicklung unsers Bewußtseins. Vermitteln können sie dieselben nur insofern als sie gereizt werden. Unter diesen Reizen können wir uns nichts Anderes denken als gewisse in ihnen Statt findende, aber nicht weiter zu bestimmende dynamische Vorgänge. Allein sollten diese Vorgänge selbst schon das Bewußtsein sein? Setzen sie, wenn dieses zu Stande kommen soll, nicht ein anderes Princip voraus, welches von diesen Vorgängen berührt und bestimmt wird in die geheimnißvolle Selbstdiremtion einzugehen, aus dieser augenblicklich zur Einsfassung des Subjekts und Objekts zurückzukehren und hiedurch sich zur Anschauung seiner selbst zu erheben?

Das Bewußtsein aus diesen Reizen bestehen zu lassen ist nicht weniger absurd als die in dem elektrischen Telegraphen fortgeleitete Bewegung für den Gedanken zu erklären, welcher durch dieselbe vermittelt werden soll. Gleichwie dieser Gedanke eine Intelligenz voraussetzt, welche die in dem Endpunkt des Telegraphendrahtes sich äußernde Bewegung zu entziffern versteht, so setzen auch alle in dem Gehirne vorgehenden Reize, um zum Bewußtsein zu werden, ein eigenes sie in sich aufnehmendes und durch sie zu selbsteigener Thätigkeit sich bestimmen lassendes Princip voraus[1].

Die Bestandtheile des menschlichen Organismus sind bekannt. Sie sind sämmtlich der unorganischen Natur entlehnt[2]. Wel=

[1] Diese Bemerkungen treffen auch die Art und Weise wie Czolbe (Entstehung des Selbstbewußtseins, S. 75 u. folg.) die Genesis des Bewußtseins zu erklären sucht: „Das Gehirn ist ein complicirter Apparat, der sich dazu eignet, gewissen durch die Sinne in ihm sich fortpflanzenden Bewegungen eine in sich selbst zurücklaufende Richtung zu geben, was wohl nur als Leitung in einer kreisförmigen Linie, oder als Rotation denkbar ist. Ob dieß durch einen kreisförmigen Faserverlauf, durch die kugelförmige Ganglienzellen, durch den in den Nerven Statt findenden elektrischen Strom, oder in sonst einer physikalischen Weise geschieht, darüber läßt sich natürlich a priori nichts sagen. Es folgt aber, daß das Bewußtsein durch die Construction des Gehirnes bedingt sein kann.“ Allein könnte auch irgend eine solche kreisförmige Bewegung in dem Gehirn nachgewiesen werden, was wäre damit gewonnen? Müßte man, um das Bewußtsein zu erklären, nicht immer noch ein weiteres Princip voraussetzen, was diese Bewegung percipirte und dieselbe als objektiven Vorgang von sich als Subjekt unterscheidend mit sich wieder zur Einheit verknüpfte? Somit läge das Bewußtsein doch außerhalb dieser Bewegung (S. Ulrici, Gott und die Natur, S. 212 u. folg.).

[2] „Sie theilen sich in gasförmige und feste. Zu den ersten gehören Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff, die gasigen Säuern des Chlor und Fluor, und ferner der Kohlenstoff, welcher jedoch in seiner Reinheit auch der festen Form fähig ist (als Diamant). Zu den wesentlich festen gehören Eisen, Mangan und Magnium, Kieselmetall, Calcium, Natrium, Kalium

zusammentreten, sehr einfach sind, so bilden sich diese Körper nur von Außen her auf dem Wege der Attraction und Cohäsion, niemals aber durch ein von Innen heraus wirkendes Princip, wie es bei dem Thiere und der Pflanze der Fall ist. Die Erklärung der Kristallbildung aus den Kräften der unorganischen Natur findet daher auf die den organischen Wesen inwohnenden plastischen Ideen nicht die mindeste Anwendung.

Ist nun aber der Materialismus vollkommen unvermögend die die organische Natur belebeuden und beherrschenden typischen Ideen aus seinen Voraussetzungen zu erklären, wie viel weniger ist er im Stande aus denselben das menschliche Denken begreiflich zu machen? Mag auch das Denken in uns durch das Gehirn vermittelt sein, wie es ja auch das Bewußtsein ist, so ist doch das eigentlich Denkende in uns nicht das Gehirn. Das Denkende in uns ist ein substantielles Reale sui generis, ausgerüstet mit Kräften, welche von denen der unorganischen Natur wesentlich verschieden sind; es wirkt eben so sehr auf das Gehirn, als es von den Einwirkungen dieses berührt und zur Thätigkeit bestimmt wird. Das Gehirn, mit welchem es in nächster Verbindung steht, ist für seine eigenthümlichen und nur von den ihm angehörigen Kräften ausgehenden Thätigkeiten eben nur Mittel, Instrument. So nothwendig das musikalische Instrument ist, um die dem Künstler vorschwebenden musikalischen Ideen zu realisiren, so liegt doch der letzte Grund der Melodie nicht in ihm, sondern im Geiste dieses Letzteren. Eben so wirkt allerdings das Gehirn bei dem Denken mit, allein das Denken selbst findet seine letzte Begründung nicht in ihm, sondern in einem höhern Princip und den dieses belebenden eigenthümlichen Kräften. Dieser Unterschied des denkenden Princips von der unorganischen Natur kann es uns allein begreiflich machen, wie wir uns, in unserm einheitlichen Ich erfassend, uns der ganzen physischen Natur und zugleich unserm eigenen Leib

und allen Zuständlichkeiten desselben entgegensetzen, und wie das Denken darauf ausgehen kann, die objektive Welt in ihrem ganzen Umfange und bis in ihre geheimsten Tiefen zu erforschen und sie hiedurch zu bewältigen, und in geistiger Form in sich aufzunehmen und sich anzueignen.

Von der Herrschaft des Menschen über die Natur macht man sich eine zu beschränkte Vorstellung, wenn man sie nur von der praktischen Seite auffaßt. Erstaunenswürdig ist freilich die Macht, welche der Mensch in praktischer Beziehung über die Natur errungen hat, indem er ihre gewaltigsten Kräfte sich unterwürfig machte und sie zwingt, seinen Zwecken zu dienen. Diese seine praktische Herrschaft über die Natur dehnt sich immer weiter aus, und es ist unmöglich, sich die Grenze zu denken, wo sie müßte stehen bleiben. Allein man bedenkt nicht genug, daß diese praktische Herrschaft über die Natur auf einer theoretischen ruht, die nicht weniger erstaunenswürdig ist als jene. Um eine Kraft der Natur thatsächlich zu beherrschen, muß der Mensch sie erkannt und ihre Wirkungsgesetze erforscht haben. Alle reelle Herrschaft über die Natur geht daher von der Erkenntniß derselben aus und schreitet nur dadurch weiter voran, daß diese Erkenntniß umfassender wird und sich in größere Tiefen hinabsenkt. Das Erste, worauf der menschliche Geist ausgeht, ist immer dieses, die Natur theoretisch zu bewältigen, indem er sie kennen lernt und in geistiger Form sich aneignet. Jede Vorstellung eines sichtbaren Gegenstandes, welche der Mensch sich auf dem Wege der Wahrnehmung erwirbt, ist schon ein Sieg über die Natur; denn in dieser Vorstellung, die ja das geistige Abbild jenes Objektes ist, hat sich der Mensch desselben bemächtigt. Und diese Vorstellung geht nicht mehr unter; der Geist assimilirt sie sich auf eine für uns freilich unerklärbare Weise, und kann sie nach Belieben aus dem Dunkel, in welchem er sie aufbewahrt hat, wieder zum Lichte des

Bewußtseins hervorrufen. Je größer die Menge dieser Vorstellungen wird, die der Mensch durch Wahrnehmung und Beobachtung der Natur einsammelt, desto größer wird auch seine Macht über dieselbe. Allein bei diesen Vorstellungen läßt es der Geist nicht bewenden; sie sind für ihn nur der Stoff, den er durch die ihm inwohnenden Erkenntniß-Kräfte und in Angemessenheit mit den diese Kräfte beherrschenden Gesetzen weiter verarbeitet. Durch vergleichende Analyse und Synthese der ihnen gemeinschaftlich zukommenden Merkmale entwickelt er aus ihnen allgemeine Begriffe, welche er, sie derselben Operation unterwerfend, zu noch allgemeineren Begriffen erhebt. So schafft der Geist sich eine unermeßlich reiche Begriffswelt, die, wenn auch von den aus der äußern Welt geschöpften Wahrnehmungen und Vorstellungen abstrahirt, doch nur in ihm vorhanden ist, in welcher er daher, so zu sagen, ganz eigentlich zu Hause ist, und in welcher er sich frei und ungebunden bewegt. Allein auch diese Begriffe werden ihm nun zum Stoff für weitere Operationen; er verknüpft sie zu Urtheilen und Schlüssen, und erhebt sich auf diesem Wege zu Erkenntnissen, welche auf dem Wege direkter Beobachtung und Wahrnehmung niemals hätten errungen werden können, die sich aber vermöge des genauen Parallelismus des Geistes mit der Natur, der Gesetze, welche jener in sich trägt, mit den Gesetzen, welche diese beherrschen, am Ende immer durch die Erfahrung rechtfertigen.

So eilt der Mensch durch sein Denken seinen Erfahrungen voraus, und schwingt sich sogar in Räume empor, zu welchen keine Erfahrung bringen kann. Erhebt er sich nicht bis zur Idee des Absoluten, welche, obwohl das Absolute der Urgrund alles Endlichen ist, doch aus dem endlichen Sein so wenig hätte abgeleitet werden können, als die Vorstellung des Lichts aus dem Dunkel. So entsteht die unendlich reiche ideale Welt, die der Mensch in sich trägt, und in welcher er sich frei bewegt. Keine

Bedingungen des Raums und der Zeit legen seiner Bewegung in derselben Fesseln an. Er schafft sie sich selbst durch Vergeistigung der von der realen Welt enthaltenen Eindrücke und findet in ihr das Mittel, diese letztere auch praktisch seiner Herrschaft zu unterwerfen. Ist nun diese Welt, obgleich ihre ersten Elemente noch aus der realen Welt abstrahirt sind, dennoch von dieser wesentlich verschieden, so müssen auch die Kräfte, durch welche der Mensch sie sich schafft, ganz andere sein als diejenigen, welche die Erscheinungen der äußerlichen, materiellen Natur bedingen. Nun entspringen aber alle diese Kräfte, durch welche der Mensch die materielle Natur vergeistigt und hiedurch bewältigt und sich aneignet, aus demselben Princip, aus welchem das Selbstbewußtsein hervorgeht. Sie hängen mit ihm unauflöslich zusammen; es ist die nothwendige Grundlage aller ihrer Aeußerungen; alle ihre Thätigkeiten werden von ihm durchleuchtet, alle Ergebnisse derselben von ihm ergriffen und mit dem einheitlichen Ich, das sich in ihm ankündigt, verknüpft. Ist es nun aber unmöglich, die von dem Menschen gebildete ideale Welt, die Kräfte, durch welche er sie sich schafft, die Herrschaft, die er über die Natur ausübt, aus der Natur selbst zu erklären, so kann auch diese Natur und die ihr inwohnenden und sie bewegenden Kräfte für die Erklärung des Bewußtseins keinen nur irgend ausreichenden Grund darbieten[1].

Von großer Wichtigkeit für die Erledigung der uns beschäftigenden Frage ist es, daß wir das Selbstbewußtsein nicht blos als Selbst-Anschauung, als Wissen des Subjekts von sich selbst betrachten, sondern uns erinnern, daß es auch Selbst-Erfassung, Selbst-Bejahung ist und insofern das Vermögen der Selbstbestimmung in sich trägt. Jede Selbstbestimmung setzt ja dieselbe Diremtion in Subjekt und Objekt voraus, welche die

[1] J. H. Fichte, Anthropologie, S. 87 u. folg.

Bedingung der Selbst-Anschauung ist, so wie die Ineinsfassung dieser beiden Glieder der Diremtion. So wurzelt in dem Selbstbewußtsein die Freiheit, d. h. das Vermögen absoluter Selbstbestimmung, welche zur sittlichen wird dadurch, daß der Geist bei seiner Selbstbestimmung sich an die in seinem Wesen ruhenden praktischen Gesetze seines eigenthümlichen Lebens anschließt. In dieser aus der Tiefe des Selbstbewußtseins sich erhebenden und auf ihm ruhenden Freiheit des Wollens begegnet uns ein Vermögen, von welchem in der ganzen sichtbaren Natur nirgends eine Spur anzutreffen ist. In allen Räumen und Reichen derselben herrscht das Gesetz strenger Nothwendigkeit. Jede Erscheinung der Natur ist unwiderruflich bestimmt durch die Gesetze, unter deren Herrschaft sie erfolgt. Alle mechanischen, physischen und chemischen Kräfte wirken unter dem Gesetze strenger Nothwendigkeit. Selbst in der vegetativen und thierischen Natur äußert sich von freier Selbstbestimmung noch nichts. Jede Pflanze entwickelt sich unter der Herrschaft der Nothwendigkeit aus der Idee von sich selbst heraus, die sie in sich trägt. Gleicherweise entfaltet sich auch das Thier; mit den seine Entwicklung bedingenden und nothwendig wirkenden Gesetzen verknüpft sich der Instinkt, der mit nicht geringerer Nothwendigkeit als jene bestimmend auf es einwirkt. Daß das freie Wollen der ganzen sichtbaren Natur fremd ist, darf uns nicht wundern, denn es kann ja, wie bemerkt worden ist, nur da Statt finden, wo Selbstbewußtsein ist, und dieses entwickelt sich schlechthin nur in dem Menschen. Alle Wesen der Natur werden bestimmt durch die ihnen inwohnenden Gesetze und Triebe; allein keines derselben kann sich selbst bestimmen. Auch der Mensch kann sich bestimmen lassen, sei es durch die in seinem Wesen wurzelnden Triebe, oder durch die von außen her empfangenen Eindrücke. Allein dieses Bestimmtwerden ist bei dem Menschen keine Nothwendigkeit; er kann sich demselben

entziehen und ihm entgegen sich selbst bestimmen auf absolute Weise. Diese schlechthinige Selbstbestimmung setzt aber zweierlei voraus, nämlich erstens ein in der Tiefe des Selbst vorgehendes Auseinandertreten in Subjekt und Objekt; zweitens die Ineinsfassung dieser beiden Glieder der Diremtion in eine absolute Einheit, das Sichselbsterfassen und Sichselbstbejahen des menschlichen Seins, das Fürsich-Sein desselben, in welchem das Ich sich Allem, was nicht wesentlich es selbst ist, entgegentritt, in dem es sich gegen alles äußerliche Sein, sogar gegen das des eigenen materiellen Organismus behauptet. Die Freiheit wurzelt demnach in dem Selbstbewußtsein; deßwegen findet sie auch in diesem ihre sichere, unbezweifelbare Bürgschaft. Wenn einerseits die Freiheit hinweiset auf das Selbstbewußtsein als ihre nothwendige Vorbedingung, so weiset andererseits das Selbstbewußtsein hin auf die Freiheit als ihre nothwendige Folge. Hieraus schließen wir mit vollem Rechte, daß wenn die Freiheit, weil sie der ganzen Natur vollkommen fremd ist, sich auch aus den in ihr herrschenden Kräften und Gesetzen nicht erklären läßt, auch das Selbstbewußtsein in ihr seine Erklärung nicht finden kann. Beide als innig mit einander zusammenhängend, setzen nothwendig ein substantielles Princip voraus, das von den Elementen der materiellen Natur durchaus verschieden ist[1].

In welcher Form der Materialismus aufgetreten ist, so verband er sich immer mit der Negation der Freiheit. Das konnte

[1] Lotze (Medic. Psych., S. 21) macht hier den Einwurf, daß man doch die moralischen Weltauffassungen, um welcher willen man dem Menschen Freiheit des Willens zuschreibt, als solche behauptet, die dem Thiere fremd sind, und daß man daher, wenn man von denselben auf die Substanzialität der menschlichen Seele schließt, diese consequenterweise dem Thiere absprechen müßte, während man doch gewöhnlich auch dem Thier eine Seele zugesteht. Darauf kann nun geantwortet werden, einmal, daß die Realität des

auch nicht anders sein. Der Determinismus war eine Consequenz, der er sich schlechterdings nicht entziehen konnte. Hätte er diese in ihm bedingte Consequenz weiter verfolgen wollen, so hätte er auch das Ich-Sein des Menschen und dessen Persönlichkeit läugnen müssen. Nur darum, weil es schlechterdings unmöglich ist, das Bewußtsein, welches ja die Grundlage alles Denkens ist, zu negiren, blieb der Materialismus vor dieser Folgerung stehen, und verfiel hiedurch in eine schwere Inconsequenz, durch welche er sich entschieden selbst widerlegte.

Negation der Freiheit ist zugleich Negation alles Dessen, was die Freiheit zur nothwendigen Bedingung hat, mithin Negation alles moralischen Lebens, Behauptung der Nichtigkeit des Sittengesetzes und aller moralischen Begriffe, alles Unterschiedes von Gut und Böse, von Recht und Unrecht, von Pflicht und Tugend, von Sünde und Laster. Es ist bekannt, daß der Materialismus sich auch nicht gescheut hat, diese Consequenzen auszusprechen, und daß einige demselben huldigenden Schriftsteller unserer Zeit sich mit wahrhaft cynischer Freimüthigkeit in diesem Sinne geäußert haben. Man schaudert vor solcher Nichtigkeits-Erklärung alles sittlichen Denkens und Lebens, aller derjenigen Begriffe, auf welche jede gesetzliche Ordnung, jede gesellschaftliche Einrichtung, jeder Fortschritt der Menschheit zum Höhern und Bessern beruht, und frägt sich unwillkürlich: Was würde aus der Menschheit werden, wenn jemals der Materialismus zur allgemein herrschenden Denkungsweise würde? Allein glücklicherweise hat es damit keine Gefahr; die Freiheit

freien Wollens nicht der einzige Grund ist, aus welchem man die Subſtanzialität der Seele ableitet, und daß doch auch bei den Thieren, wenigstens denen der höheren Classen, eine sich allerdings in den Schranken des Instinkts bewegende Willkür zu bemerken ist, die freilich nie zu eigentlicher Freiheit werden kann, aber doch etwas ist, was der Pflanzenwelt vollkommen abgeht.

und mit ihr die Realität der sittlichen Gesetze und Begriffe ist in dem Selbstbewußtsein so tief begründet, daß der Mensch sie niemals im Ernste aufgeben kann. Auch derjenige, welcher in der Theorie der entschiedenste Determinist ist, wird unaufhörlich durch die Thatsachen seines Gewissens daran erinnert, daß die sittliche Freiheit dem Menschen reell inwohnt. Sollte es ihm auch gelingen, sich über die Aussprüche seines eigenen Gewissens zu betäuben, so wird doch sein Urtheil über den Werth oder Unwerth der Gesinnungen und Handlungen anderer Menschen immer von sittlichen Begriffen bestimmt werden und hiemit seine eigene Theorie Lügen strafen. Der Materialismus steht wegen des nothwendig aus ihm folgenden Determinismus mit den Thatsachen des sittlichen Bewußtseins in dem entschiedensten Widerspruche. Wie würde dieser Widerspruch sich noch steigern, wenn der Materialismus von der Negation der sittlichen Freiheit durch eine natürliche Consequenz weiter bis zu der Negation der Persönlichkeit, der Ichheit, des Bewußtseins voranschreiten wollte?

Wie stark, wie überwältigend auch, nach unserer innigsten Ueberzeugung, die Bemerkungen sein mögen, die wir bisher ausgeführt haben, so erkennt sich der Materialismus doch durch dieselben noch nicht für überwunden, sondern tritt ihnen mit einem Grundsatze entgegen, dem er axiomatische Gewißheit zuschreibt. Es gibt, sagt er, in der Welt schlechterdings nichts anderes als Stoff und Kraft, und eilt sich nun, aus diesem Grundsatz den Schluß zu ziehen, daß auch alle psychischen Thätigkeiten des Geistes, folglich auch das Selbstbewußtsein, welches für sie die nothwendige Grundlage abgibt, und in welchem sie sich alle concentriren, von den Kräften bedingt sind, die in dem Stoffe liegen und die Erscheinungen und Veränderungen der materiellen Natur bedingen.

Es kann uns nicht in den Sinn kommen diesen Grundsatz

gänzlich zu verwerfen. Vielmehr erkennen wir, ohne Bedenken, an, daß in demselben etwas Wahres liegt. Indessen haben wir dennoch über denselben eine dreifache Bemerkung zu machen: Erstens, daß er nicht vollständig ist, weil Stoff und Kraft nicht ausreichen, um uns die Erscheinungen und Veränderungen der Welt zu erklären; zweitens, daß er bei weitem nicht so einfach ist, als er dem Materialismus erscheint; drittens, daß er jedenfalls für die Behauptungen, welche der Materialismus unserer Ansicht von dem Princip des psychischen Lebens entgegensetzt, keinen Beweisgrund abgeben, folglich auch das Resultat, das wir durch unsere bisherigen Betrachtungen gewonnen haben, nicht umstürzen kann.

Es kann nicht geläugnet werden, daß wir jede Thatsache, welche Gegenstand unserer Erfahrung wird, augenblicklich auf eine sie erzeugende Kraft zurückführen. Unter Kraft verstehen wir, wie wir bereits oben bemerkt haben, den eine Thatsache bedingenden Grund. Hier ist nun aber zunächst zu bemerken, daß, da jede Kraft sich nach einer bestimmten, unveränderlichen Regel wirksam erzeugt, wir auch annehmen müssen, daß jede das sie regierende Gesetz in sich trägt. Wollen wir demnach die letzten Momente angeben, auf welche eine die Welt und alle ihre Erscheinungen durchdringende Analyse uns hinführt, so finden wir deren drei, nämlich: Stoff, Kraft und Gesetz.

Bleiben wir nun zunächst bei der Kraft stehen, so frägt es sich: Woher wir wissen, daß jeder Thatsache und Erscheinung eine Kraft zum Grunde liegt? Die Kraft, der wirkende Grund, ist niemals Objekt unserer Erfahrung; dieses ist nur das Faktum selbst. Daß dasselbe von einer Kraft bedingt sei, ist immer nur eine Voraussetzung. Wie kommt es nun, daß wir uns nicht enthalten können, diese Voraussetzung zu machen? Dieß kommt einzig daher, daß es ein Gesetz des denkenden Geistes ist, alles Seiende und Werdende auf einen zureichenden Grund zurückzu-

führen, gleichwie wir auch, im Gebiete des Theoretischen, jeden Satz nur insofern als wahr gelten lassen, als er aus einem zureichenden Grunde folgt. Gerade darum, weil wir die Kräfte nur vermöge einer solchen auf der Gesetzmäßigkeit unseres Geistes beruhenden Voraussetzung kennen, niemals aber mit unserer Beobachtung bis zu ihnen hindurchzudringen, sie selbst in ihrer Wesenheit zu erfassen vermögen, liegt für uns in denselben etwas Geheimnißvolles. Aus dem nämlichen Umstande, daß wir zum Begriffe einer Kraft nur von der Erscheinung aus, die Gegenstand unserer Erfahrung geworden ist, kommen, erhellt, warum wir für specifisch verschiedene Erscheinungen und Thatsachen auch verschiedene Kräfte voraussetzen.

Allein bei dieser Voraussetzung der den Thatsachen unserer Erfahrung zum Grunde liegenden Kraft können wir abermals nicht stehen bleiben. Dasselbe Gesetz unsers Denkens, das uns zur Voraussetzung derselben treibt, drängt uns, auch für diese Kraft einen zureichenden Grund anzunehmen. Worin besteht nun dieser? Man antwortet gewöhnlich auf diese Frage ohne Bedenken, daß dieser Grund in einem Substrate, einem Stoff, einer Materie, in irgend einem Realen, welches man, weil man nicht weiter darüber hinausgeht, als eine beharrliche, unvergängliche Substanz betrachtet, bestehe. Allein es scheint uns doch gerathen, diese Antwort nicht zu schnell zu ertheilen. Denn sollten wir nicht zuerst fragen: Ob nicht diese Kraft, die wir als die nächste Bedingung irgend einer Erscheinung voraussetzen, selbst wieder in einer andern Kraft bedingt sei, oder in einem Zusammenwirken mehrerer Kräfte? Freilich würde auch hiermit die aufgeworfene Frage ihre vollkommene Lösung noch nicht finden, sondern nur zu der weiteren Frage hindrängen, ob nicht auch diese Kraft, oder diese zusammenwirkenden Kräfte in dem Wirken anderer ihre Bedingung finden? Es ist offenbar, daß wir auf diesem Wege endlos von Kraft zu Kraft fortgetrie-

ben, zu keinem letzten Ziele und keiner befriedigenden Beantwortung der aufgestellten Frage gelangten. Da die Thatsachen, welche Objekte unserer Erfahrung werden, sich als wirkliche ankündigen, so müssen wir für die sie bedingenden Kräfte auch einen letzten Grund annehmen, der nicht wieder Kraft ist[1]. Allein so entsteht nun abermals die Frage, in was dieser Grund besteht? Sollten wir im Sinne des Platonismus diesen letzten Grund der Kraft und des Wirkens in die Idee setzen? Zu läugnen ist nun allerdings nicht, daß die Ideen auch Kräfte in sich tragen und diese oft auf eine überraschende Weise bethätigen. Die den organischen Wesen immanenten Ideen ihrer selbst sind ganz eigentlich wirksame; sie beherrschen ja den ganzen Bildungs- und Erneuerungs-Proceß derselben. Ebenso sind die in dem menschlichen Geiste sich entwickelnden Ideen ebenfalls wirksam, und es gibt solche, welche, nachdem sie einmal in das Bewußtsein der Menschen eingetreten waren, unermeßliche Wirkungen hervorbrachten und auf lange Zeit hin bildend und umgestaltend auf die menschlichen Verhältnisse und Geschicke eingewirkt haben. Allein es ist zu bemerken, daß wir die Idee ebenso wenig als die Kraft als Etwas begreifen können, welches an und für sich existirt. Wir fühlen uns gedrungen, für dieselbe ebenfalls ein sie in sich tragendes substantielles Reale anzunehmen.

[1] Mit der Behauptung Ulrici's (Gott und die Natur, S. 353), daß das, was wir Stoff nennen, im Grunde in nichts anderm bestehe als in der Widerstandskraft, können wir uns nicht einverstanden erklären. Müssen wir nicht, von einem immanenten Gesetze des Denkens gedrängt, fragen: Auf was denn diese Kraft beruht, und für dieselbe ein substantielles Reales voraussetzen? Wie ferner diese Widerstandskraft sich mit anderen Kräften, namentlich mit der sich überall äußernden Attraktions- und Repulsionskraft vereinigen könne, vermögen wir nicht abzusehen. Attraktions- und Widerstandskraft scheinen uns vielmehr sich gegenseitig aufzuheben.

Die Vorstellung einer reinen, in sich bestehenden Ideal-Welt widerspricht den Gesetzen unsers denkenden Geistes und hat außerdem die unwidersprechliche Erfahrung der Realität der Welt gegen sich. Wir können daher dem Schlusse nicht ausweichen, daß die die Erscheinungen der Welt bedingenden Kräfte, sammt den Ideen, welche sie realisiren, ein substantielles Reales zum Substrate haben, auf das man nun allerdings das Wort Stoff anwenden kann, wenn man nur von vornherein dem Irrthum abwehrt, in welchen, hinsichtlich desselben, der Materialismus gerathen ist.

Dieser Irrthum besteht darin, daß er das allen Erscheinungen der Welt zum Grunde liegende Reale als Stoff bezeichnend, von diesem gemeinsam auf dasselbe angewandten Wort sich verleiten ließ zu glauben, dieses Reale sei durch und durch von gleicher Art, Materie — und zwar unorganische — und diese Materie, weil eine endlose Theilbarkeit derselben undenkbar ist, sich als aus untheilbaren Elementen bestehend dachte, Atomen, von welchen er nun behauptete, daß sie durch die in ihnen ruhenden, anziehenden und abstoßenden Kräfte, die einzigen, die er gelten läßt, alle Erscheinungen der Welt erzeugen.

Eine erschöpfende Untersuchung über die Atomistik kann hier nicht vorgenommen werden; sie muß der Metaphysik überlassen bleiben. Dennoch können wir uns nicht enthalten, hier auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, der in dem gewöhnlichen Begriffe von Atom enthalten ist. Während man dasselbe nämlich auf der einen Seite für ein vollkommen untheilbares Reales erklärt, entzieht man es dennoch auf der andern Seite nicht vollkommen allen Bedingungen der Räumlichkeit, insofern man ja alle materiellen, räumlich ausgedehnten Körper aus einer bloßen Zusammensetzung solcher Atome bestehen läßt. Allein in dem Begriff des Raumes liegt auch der der Theilbar-

keit. Vollkommen untheilbare und dennoch räumliche Substanzen sind daher schlechthin undenkbar.

Allein, welchen Begriff sollen wir uns nun von diesem den Erscheinungen der Welt zum Grunde liegenden Ur-Realen machen? Man hat die in dem gewöhnlichen Begriff von dem Atom liegende Schwierigkeit damit zu entfernen gesucht, daß man sagte: Man müsse es sich als einen mathematischen Punkt denken. Allein man bedachte nicht, daß der mathematische Punkt gar nichts Reales, sondern ein rein Ideales ist, insofern er nichts anderes bezeichnet als den Anfang oder das Ende einer Linie. Aus solchen Punkten läßt sich daher die reale und räumlich ausgedehnte Welt nicht erklären.

Was in dem gewöhnlichen Begriff des Atoms Wahres liegt, ist nur dieses, daß unter demselben ein schlechthin einheitliches Reales gedacht wird. Sind aber die Atome einheitliche Substanzen, so können sie auch keine räumliche sein. Was räumlich ist, das ist auch, wie wir bereits bemerkt haben, theilbar, und das Theilbare ist seiner Natur nach nicht absolut einheitlich. Hier tritt nun aber die große Schwierigkeit ein, daß wir uns ein absolut unräumliches Reales gar nicht vorstellen können. Welche Anstrengungen wir auch machen, von dem Begriff der letzten Ur-Bestandtheile alles Realen die Räumlichkeit entfernt zu halten, so wird sich der Begriff des Raumes dennoch in unsere Vorstellung von denselben einmischen. Diese Schwierigkeit liegt nun zunächst darin, daß der Raum, gleichwie die Zeit, subjektive Formen unserer Anschauungen und Vorstellungen sind, von welchen wir uns schlechterdings nicht lossagen können. Diese Wahrheit hat, unserer innigsten Ueberzeugung nach, Kant auf unwidersprechliche Weise dargethan. Nur verfehlte er es darin, daß er dem Raum und der Zeit alle und jede Objektivität absprach. Subjektive Formen der Anschauung würden ewig leer bleiben, wenn ihnen kein ihnen entsprechendes objekti=

ves Reale entgegen käme, das sie in sich aufnehmen könnten, gleichwie das Auge allein ohne das objektive Licht uns niemals zum Sehen verhelfen könnte. Setzen wir hinzu, daß die objektive Realität von Zeit und Raum sich in der täglichen Erfahrung auf unwidersprechliche Weise zu erkennen gibt. Wir müssen daher allerdings den Raum, gleichwie die Zeit, für etwas Reales ansehen.

Hieraus folgt aber nicht, daß wir wieder zu dem gewöhnlichen Begriff des Atoms zurückkehren müssen, was ja auch, des innern Widerspruchs wegen, den er einschließt, unmöglich wäre. Alles kommt hier darauf an, worin die objektive Realität von Raum und Zeit besteht? Auf diese Frage antworten wir hier noch nicht; wir werden später zu derselben zurückgeführt werden, und aus der Beantwortung derselben wird sich uns der wahre Begriff von dem der Erscheinungswelt zum Grunde liegenden schlechthin einheitlichen und substantiellen Ur-Realen ergeben.

Abgesehen davon, daß der Begriff von Atom, von welchem er ausgeht, einen innern Widerspruch in sich schließt, ist der Materialismus darin in einem schweren Irrthum befangen, daß er nur einerlei Art von Stoff kennt, nämlich die unorganische Materie, und aus den ihr inwohnenden, anziehenden und abstoßenden Kräften alle Erscheinungen der Welt, selbst die psychischen erklären zu können vermeint. Wir müssen hier abermals in Erinnerung bringen, daß alle Begriffe von Stoff, Materie, Substanz sich auf Voraussetzungen gründen, die freilich, insofern sie auf den unserm Geiste immanenten Denkgesetzen beruhen, nothwendige sind. Allein sind es nun die unserer Erfahrung sich aufdringenden Erscheinungen, welche uns zu diesen Voraussetzungen hintreiben, so werden wir, wenn diese Erscheinungen sich unter specifischen Unterschieden einstellen, auch annehmen müssen, nicht nur, daß die sie zunächst bedin-

genden Kräfte, sondern daß auch die Substanzen, welchen diese Kräfte inwohnen, specifisch verschiedener Natur sind.

Die specifische Verschiedenheit der Welt-Erscheinungen tritt nun mit einer so überwältigenden Evidenz hervor, daß wir kaum zu begreifen vermögen, wie man sich jemals darüber habe täuschen können.

Hat auch der entschiedenste Materialismus keinen Anstand genommen, die Stoffe der unorganischen Natur in ponderable und imponderable einzutheilen, weil die Erscheinungen des Lichts, der Wärme, der Electricität &c. etwas ganz Eigenes haben und von solchen Erscheinungen, die durch das Gesetz der Schwere bestimmt werden, ganz verschieden sind, wie sollten wir nicht, da es Erscheinungen gibt, die sich mit viel schärferen Unterschieden ankündigen als die, welche innerhalb der unorganischen Natur vorkommen, berechtigt sein, von ihnen aus auf substantielle Ur-Einheiten zu schließen, welche von denen der unorganischen Natur specifisch verschieden sind?

Alle Gegenstände der unorganischen Natur haben das miteinander gemein, daß sie sich von außen her, durch das Zusammentreten ihrer Bestandtheile bilden, möge dieses durch die Gesetze der allgemeinen Attraction, oder durch die der chemischen Affinität bestimmt sein. Deßwegen bleibt auch das Wesen des Objektes unverändert dasselbe, wie weit auch dessen Theilung fortgesetzt werden möge. Das Mineral ändert sich nicht im mindesten, wenn es auch bis zu solchen Fragmenten zertheilt werden sollte, die, wegen ihrer Kleinheit, dem unbewaffneten Auge unbemerkbar sind, gleichwie das Gas bei der äußersten Ausdehnung immer das nämliche Gas bleibt.

Wesentlich verschieden ist der Bildungsproceß der Vegetabilien: er geht von Innen heraus. Mögen auch sämmtliche Bestandtheile der Pflanze der unorganischen Natur angehören, so sind sie doch beherrscht und angeordnet von einer geheimniß-

vollen Macht, die in der Pflanze selbst ist und waltet. Schon in dem ersten Keime der Pflanze schlummert die Idee ihrer selbst; sie wird erweckt und zur energischen Wirksamkeit erhoben von dem Moment an, wo der Keim unter die seiner Entwicklung förderlichen Bedingungen gesetzt wird. Sie ist das die ganze Evolution der Pflanze beherrschende Princip: alle Kräfte, mit welchen die Pflanze sich der unorganischen Stoffe bemächtigt, gehorchen ihr und gehen darauf aus, sie zu verwirklichen. Verliert auch durch diesen Bildungsproceß der Pflanze die von ihr ergriffene und assimilirte unorganische Materie die ihr eigenen Kräfte und Gesetze nicht, so werden doch diese durch die die immanente Idee der Pflanze realisirenden vegetativen Kräfte theilweise neutralisirt, bis die Pflanze, wenn sie zu ihrer vollen Entwicklung gelangt ist, ihre in ihrer selbsteigenen Idee sich concentrirenden Kräfte erschöpft hat. Mit dem Aufhören der plastischen Wirksamkeit der Pflanze werden ihre unorganischen Bestandtheile entbunden und treten nun wieder unter die ausschließende Herrschaft der ihnen eigenthümlichen Kräfte und Gesetze. Das ist der Auflösungsproceß der Pflanze, welchen wir ihren Tod nennen. Alle diese Erscheinungen des vegetativen Lebens bleiben vollkommen unbegreiflich, wenn wir sie nicht, wegen der sich in ihnen äußernden ganz eigenen Kräfte und Gesetze, auf ein von der unorganischen Materie specifisch verschiedenes einheitliches Ur-Reales zurückführen.

Im animalischen Lebensproceß äußern sich zunächst Kräfte und Gesetze, welche denjenigen, welche den Bildungsproceß der Pflanze bedingen, vollkommen ähnlich sind. Allein über dieser plastischen Kraft des Thieres kommen andere zur Erscheinung, welche der Pflanzenwelt vollkommen fremd sind. Das Thier ist durchdrungen von sinnlichem Selbstgefühl, welches sich, je nach den wechselnden Bestimmtheiten seines Seins zum Schmerz oder Lustgefühl steigert. Vermöge dieser Gefühle un-

terscheidet es sich von der äußern Welt; es erfaßt sich, wenigstens in den höheren Classen, in seinem individuellen Sein. Dieses dunkle, träumerische Gefühl des individuellen Seins wird bei ihm die Grundlage gewisser psychischer Funktionen. Mit diesem leisen Aufdämmern des psychischen Lebens gewinnt das Thier die Kraft, sich unter der Herrschaft der ihm vorschwebenden dunkeln Vorstellungen und in den Schranken der es belebenden Triebe mit einer gewissen Willkür zu bewegen. Dieses Hervorbrechen des Gefühls des Seins und die auf der Basis desselben sich entfaltenden psychischen Thätigkeiten, die neuen Kräfte, die hierin zur Erscheinung kommen, berechtigen uns zur Annahme eines einheitlichen Ur-Realen von specifischer Eigenthümlichkeit, von welchem der ganze Lebensproceß des Thieres ausgeht und beherrscht wird.

Im Menschen potenzirt sich das in dem Thier sich ankündigende Gefühl des individuellen Seins zum Bewußtsein, ja sogar zum Selstbewußtsein, die sinnlichen Empfindungen zu geistigen Gefühlen, die dunkle träumerische Vorstellung zum klaren energischen Denken, die Willkür zur Freiheit des Wollens. Es entwickelt sich in ihm ein psychisches Leben, das auf nichts Geringeres ausgeht als die vollkommene theoretische und praktische Beherrschung der gesammten Natur. Noch mehr, es äußert sich in dem Menschen ein mächtiger Zug über die Natur hinaus zu dem Absoluten. Alle diese den Menschen specifisch unterscheidenden Funktionen und die sie bedingenden Kräfte wurzeln in der Einheit des Ich, in welcher sich der Mensch, vermöge seines Selbstbewußtseins, erfaßt, eine ihrer selbst bewußte Einheit, die wir uns wieder nicht anders zu erklären vermögen als dadurch, daß wir sie abermals in einem Ur-Realen ganz eigener Art begründet sein lassen.

So gelangen wir, von den Erscheinungen der Natur und unsers eigenen Innern ausgehend, zu dem Begriff einer Unendlich-

keit von einheitlichen Ursubstanzen, welche die Kräfte, die jene Erscheinungen erzeugen, in sich tragen. Sie zerfallen in vier Classen: die unorganischen, die vegetativen, die animalischen und die menschlichen, und bilden unter sich eine aufsteigende Ordnung, insofern jede die höhere Potenz der vorhergehenden ist. Diese Ur-Substanzen stehen untereinander in einer unaufhörlichen Wechselbeziehung, welche durch und durch eine active ist. Sie wirken gegenseitig auf einander, und zwar in der Weise, daß die höheren die minderen beherrschen, und in der Bewältigung derselben sich selbst offenbaren. Daher geht die Bestimmung des menschlichen Wesens auf theoretische und praktische Bewältigung der gesammten Natur. Durch diese ununterbrochene Wechselwirkung, welche diese einheitlichen Ur-Substanzen auf sich äußern, treten sie unter einander in eine lebendige Einheit; sie bilden den Welt-Organismus, dessen Grenzen für uns vollkommen unerforschlich sind. Obgleich endlicher Natur, kann keine dieser Ur-Substanzen jemals verloren gehen. Unaufhörlich ihre Combinationen wechselnd, bleiben sie doch ewig ihrem Wesen nach dieselben, und specifisch von einander verschieden. Keine derselben kann in eine höhere übertreten, oder in eine niedere herabsinken. Aber gerade als endliche, bedingte, weisen sie hin auf ein Unendliches, Unbedingtes — auf eine absolute, schöpferische Macht, die sie gesetzt hat und erhält[1]. Offenbarungen dieser Macht, geben sie dieselbe zugleich als eine allvollkommene Intelligenz zu erkennen, als den absoluten Geist. Von diesem Geiste gesetzt, schöpfen sie aus ihm die Kräfte, die in ihnen sich wirksam erweisen und die Gesetze, an welche diese Wirksamkeit gebunden ist. Von diesem Geiste stammen die Ideen, welche die Ur-Substanzen der höheren Classen in sich tragen, unter deren Herrschaft ihre Kräfte wirken, nach welchen sie sich gestal-

[1] Ulrici, Gott und die Natur, S. 373 u. folg.

ten und so in die Erscheinung übertreten. So ruht der ganze unermeßliche Welt-Organismus, von mächtigem, unerschöpflichem Leben durchdrungen, auf Gott. Daher geht auch der Hauch der Gottheit durch die ganze Welt und weckt in jedem, der mit gesammelter Betrachtung bei dem wundervollen Welt-Organismus verweilt, die Idee des Absoluten, die in der menschlichen Ur-Substanz schlummert und erwachend sich in der Tiefe des Bewußtseins ankündigt.

Allein huldigen wir nicht, indem wir das All der Dinge auf solche Ur-Substanzen zurückführen, der Atomistik, gegen welche wir uns doch oben entschieden aussprachen? Allerdings stimmen wir derselben darin bei, daß wir diese Ur-Substanzen als untheilbare Einheiten begreifen. Allein wir trennen uns von ihr darin, daß wir sie nicht mehr als räumliche auffassen. Zwar sind wir weit entfernt, die objektive Realität des Raums läugnen zu wollen. Ebenso wenig stellen wir die objektive Realität der Zeit in Abrede. Allein Raum und Zeit liegen, unserer innigsten Ueberzeugung nach, nicht sowohl in dem Wesen dieser Ur-Substanzen, als vielmehr in ihrer Wirksamkeit und Selbstoffenbarung. Der Raum entspringt aus der wechselseitigen Wirkung, in welche sie mit einander treten, die Zeit aus der Succession der aus dieser wechselseitigen Wirkung entspringenden Erscheinungen. Die Ur-Substanzen selbst ihrem ur-eigenen Wesen nach und in ihrem transcendentalen Sein sind raumlos und zeitlos. Dieß erklärt uns, warum auch, wie wir oben gesehen haben, das in unserm Selbstbewußtsein sich ankündigende transcendentale Ich raumlos und zeitlos ist. Hiermit fällt der Widerspruch weg, womit der gewöhnliche Begriff des Atoms behaftet ist. Allerdings entziehen sich diese Ur-Substanzen, in ihrem transcendentalen Sein, jeder Vorstellung, was zunächst darin seinen Grund hat, daß sie nur insofern als sie mit anderen in Wechselbeziehung treten, daher in die Formen der Räum-

lichkeit und Zeitlichkeit eingehen, zur Erscheinung kommen; sodann aber auch davon abhängt, daß Raum und Zeit nicht blos objektiv-real, sondern zugleich subjektive Formen unserer äußern und inneren Anschauung und folglich auch unserer Vorstellungen sind. Allerdings durchbrechen wir diese Formen, wenn wir uns zu der Idee des absoluten Geistes aufschwingen. Allein Objekt einer klaren Vorstellung kann auch Gott nicht werden. Ebenso müssen wir von diesen Formen abstrahiren, wenn wir uns den letzten Grund des weltlichen Seins und aller in demselben sich darstellenden Erscheinungen denken wollen; können uns aber ebenfalls von substantiellen Einheiten, die an und für sich raum- und zeitlos, nur vermöge des Processes ihrer Selbstoffenbarung und ihrer Wechselbeziehung zu anderen ähnlichen Einheiten räumlich und zeitlich werden, durchaus keine klare Vorstellung bilden[1].

Es erhellt aus dem Gesagten, daß unsere Weltansicht weder die abstrakt realistische, noch die abstrakt idealistische oder dynamische ist. Sie ist Alles zugleich: realistisch, weil sie auf der

[1] J. H. Fichte (Ueber die neuere Atomenlehre und ihr Verhältniß zur Philosophie und Naturwissenschaft, Phil. Zeitsch., neue Folge, 24ster Bd., S. 21 u. folg.); Lotze, Mikrokosmus, I, S. 37.— „Es ist uns gestattet, von einer räumlichen Ausdehnung der Urbestandtheile gänzlich abzusehen, und sie als übersinnliche Wesen zu betrachten, die von bestimmten Punkten des Raums aus durch ihre Kräfte ein bestimmtes Maß der Ausdehnung beherrschen, ohne es doch im eigentlichen Sinn zu erfüllen. — Der Physik, welcher die kleinsten Theile nur als Mittelpunkte ausgehender Kräfte wichtig sind, widerstrebt es nicht, den Schein einer ausgedehnten Materie aus einfachen, übersinnlichen Wesen abzuleiten, die philosophische Naturbetrachtung wird sich zu diesem Versuche genöthigt sehen.“ — „Die Materie, so wie wir sie wahrzunehmen glauben, können wir nur für einen Schatten halten; ein übersinnliches Reales ist auch in ihr der substanzielle Kern, welcher den Schatten wirft.“ (Lotze, Medic. Psych., S. 79).

Voraussetzung einer unermeßlichen Anzahl ur-realer, substantieller Einheiten ruht; dynamisch, insofern sie diese einheitlichen Ur-Substanzen nicht als todte, wirkungslose, sondern als lebendige, wirkende auffaßt; idealistisch, weil sie diese Ur-Potenzen als solche betrachtet, die an und für sich und als transcendentale raum- und zeitlos, den Raum und die Zeit erst dadurch erzeugen, daß sie in Wechselwirkung treten und hiedurch zur Erscheinung kommen, und außerdem die die organische und geistige Welt bildenden Substanzen als solche anerkennt, welche die Ideen, die sie zu offenbaren berufen sind, in sich tragen und vermöge der ihnen angehörigen und in diesen Ideen sich concentrirenden Kräfte auch wirklich auf die Realisirung derselben hinstreben. Alles was in jenen Weltansichten Wahres liegt, das nimmt die unserige in sich auf, indem sie gerade durch die Verbindung dieser Wahrheiten das, was in jenen Ausschließendes und daher Irrthümliches liegt, auf der Seite liegen läßt. Unsere Weltansicht ist zugleich durch und durch eine religiöse, insofern sie die Ur-Substanzen als von Gott gesetzte und den aus dem Zusammenwirken derselben entspringenden Welt-Organismus als Selbst-Offenbarung des absoluten Geistes betrachtet, eine Gottes-Offenbarung, die, weil sie in dem Reiche des Endlichen Statt findet, die Absolutheit Gottes nie erschöpfen kann und eben deßwegen eine die Weltwesen in allen möglichen Variationen erzeugende und hiedurch die unendliche Ideenfülle Gottes immer mehr in die Erscheinung überführende ist. Auch von der Leibnitz'schen Weltansicht ist die unserige wesentlich verschieden. Zwar begreifen wir auch, wie Leibnitz, die Ur-Substanzen als lebendige Monaden, aber nicht, wie er, als solche, die ihr Leben durch ein bloßes Percipiren bethätigen, im Uebrigen aber wirkungslos neben einander liegen, bloß zusammengehalten durch das Gesetz einer präſtabilirten Harmonie; es sind vielmehr wesentlich wirkende und vermöge der sie ver-

knüpfenden Wechselwirkung in inniger Beziehung auf einander stehende Potenzen[1].

Es ergibt sich ferner aus dem Gesagten, daß das menschliche Bewußtsein, weit entfernt das Produkt der den Organismus bildenden Materie und der dieselbe bewegenden Kräfte zu sein, vielmehr aus einer besonderen einheitlichen Ur-Substanz stammt, welche durch die ihr immanenten Kräfte und unter der Herrschaft einer in ihr ruhenden Idee sich ihren leiblichen Organismus selbst baut, gleichwie der ganze Bildungs-Proceß der Vegetabilien aus einer die typische und ihre Entfaltung beherrschende Idee in sich tragenden Ur-Substanz stammt. Die das eigentliche Wesen des Menschen ausmachende Ur-Potenz wirkt zunächst auch als plastisches Princip; als solches schafft sie nicht bloß aus Elementen, die sie der unorganischen Natur entlehnt, den Organismus, sondern erhält auch den ganzen Lebens-Proceß desselben und ist die Bedingung der unaufhörlich in ihm vorgehenden Erneuerung und Verjüngung. Allein diese menschliche Ur-Substanz unterscheidet sich von derjenigen der vegetativen und animalischen Natur dadurch, daß sie sich in Folge der Einwirkungen der äußern Welt zum Bewußtsein erschließt und ihr höheres Leben in einer endlosen Fülle psychischer Thätigkeiten darlegt. Insofern sie plastisches Princip, Quelle des physisch-organischen Lebens ist, bezeichnen wir sie mit dem Worte Seele; insofern sie Quelle des psychischen Lebens ist, nennen wir sie Geist. Es ist durchaus irrthümlich zu glauben, daß der Geist erst zur Seele hinzukommt. Nein, die Seele ist selbst Geist, aber Geist auf niederer Potenz, unaufgeschlossener, sich selbst noch verborgener Geist. Als Geist auf höherer

[1] Das genaue Verhältniß der hier ausgesprochenen Weltansicht zu der, zu welcher sich J. H. Fichte bekennt, wird jedem, der mit den Schriften dieses geistvollen Denkers, dem wir so viel verdanken, vertraut ist, von selbst einleuchten.

Potenz, sich selbst aufgeschlossener, sich anschauender und in seiner wahren Eigenthümlichkeit wirkender Geist bethätigt sich dieses menschliche Ur-Princip in dem Selbstbewußtsein und den auf dem Grunde desselben Statt findenden und in ihm sich concentrirenden psychischen Funktionen. Zwar finden wir, wie wir bereits bemerkt haben, den Geist schon in den Ideen, welche in den Ur-Substanzen der Pflanzen und Thiere eingeschlossen liegen. Aber diese Ideen sind noch schlummernder Geist, Geist im Zustande der Gebundenheit. Diese Ur-Substanzen entbehren des Vermögens den in ihnen schlafenden und ihnen selbst vollkommen verborgenen Geist zum Leben, zur Selbst-Anschauung und zu freier Thätigkeit zu erschließen. Das vermögen nur die menschlichen Ur-Substanzen. Diese Kraft liegt nicht in dem Organismus, in welchem und durch welchen sie sich selbst offenbaren und zur Erscheinung kommen; denn diesen Organismus schaffen sie sich selbst; sie liegt in diesen Ur-Substanzen selbst, gehört ihnen wesentlich an und bedingt die höhere Potenz, auf welcher sie den anderen gegenüber stehen. Gerade weil, vermöge dieser Kraft, diese Substanzen von allen übrigen specifisch verschieden sind, bilden sie sich auch einen Organismus an, der von den Organismen aller anderen Naturwesen specifisch verschieden ist. Unter keinen Bedingungen vermöchte eine vegetative oder eine animalische Ur-Substanz sich einen menschlichen Organismus anzubilden. Würde eine solche durch einen Akt göttlicher Allmacht mit einem menschlichen Organismus verknüpft, so würde sie dadurch nicht aufhören zu sein was sie ist; zudem wäre dieser Organismus für sie etwas Heterogenes, das sich mit ihr niemals zur Einheit verbinden könnte. Schon die specifische Eigenthümlichkeit des menschlichen Organismus ist ein faktischer Beweis der specifischen Eigenthümlichkeit des ihn schaffenden menschlichen Ur-Princips. Noch deutlicher aber und unwidersprechlicher tritt dessen Verschiedenheit von allen an-

deren Principien, die der ganzen Erscheinungswelt zum Grunde liegen, in dem psychischen Leben hervor, zu welchem es sich erschließt.

Das Resultat, welches wir festgestellt haben, implicirt die Negation der pantheistischen Lehren, nach welchen der Mensch nichts anderes ist als ein Moment in dem großen, nie endenden Entwicklungs-Proceß des Absoluten, der menschliche Geist das zum Geist gewordene Absolute, das Selbstbewußtsein des Menschen Bewußtsein des Absoluten von sich selbst. Wir wollen es nicht läugnen, daß die Systeme des neuen Pantheismus, durch die Größe der sich in ihnen darlegenden Welt-Anschauung, uns nicht selten imponirt haben. Allein sobald wir ihnen näher traten und tiefer in sie hineinblickten, begegneten uns so gewaltige Widersprüche, daß wir uns alsobald wieder von ihnen abgestoßen fühlten. Schon der Begriff eines werdenden, sich ewig evolvirenden und diesen seinen Evolutions-Proceß immer wieder von vorne anfangenden Absoluten scheint uns einen unauflöslichen Widerspruch in sich zu schließen. Völlig unbegreiflich blieb es uns stets, wie das Absolute, wenn es aus seiner schlechthinigen Indifferenz herausgetreten, sich in die Unermeßlichkeit der endlichen Wesen ergossen hat und im Menschen endlich zum Selbstbewußtsein gelangt und Geist geworden ist, alle endlichen Wesen wieder in den Abgrund seiner Indifferenz aufnehmen und denselben Proceß auf's Neue beginnen solle, oder wie der absolute Begriff, nachdem er sich selbst dirimirt hat und durch diese seine Selbstdiremtion in die Negation seiner selbst eingetreten und endlich in dem Menschen zum Selbstbewußtsein, zum Geist geworden ist, denselben Proceß der Selbstnegation und Rückkehr zu sich selbst abermals anfangen solle. Uebrigens scheitern die pantheistischen Systeme, in welcher Form sie auch auftreten mögen, vollkommen schon an den Thatsachen des menschlichen Selbstbewußtseins. In demselben erkennen wir uns nicht als vorübergehende Momente in der

Evolution der Gottheit, nicht als verschwimmende Töne in der großen Weltharmonie, sondern als für sich seiende Wesen, als individuelle Persönlichkeiten. Dieses Bewußtsein unserer Persönlichkeit, das nichts in der Welt uns rauben kann, ist mit dem Pantheismus vollkommen unvereinbar. Gehen wir tiefer in unser Selbstbewußtsein ein, betrachten wir, was es in seinem Schoße trägt und was sich aus ihm entwickelt, so begegnen uns überall Thatsachen, welche mit den pantheistischen Anschauungen in dem entschiedensten Widerspruche stehen. Wäre der menschliche Geist das zu sich selbst kommende, zu seinem Selbstbewußtsein gelangende Absolute, so müßten wir uns in unserm Bewußtsein auch als Absolute finden; im Gegentheil erkennen wir uns aber als endliche Wesen und tragen in unserm Bewußtsein die Gewährleistung unserer Schwachheit, unserer jeden Augenblick an unüberwindlichen Schwierigkeiten anstoßenden Ohnmacht. Ungeachtet dieser unserer Endlichkeit und Schwachheit erkennen wir uns als *freie* Wesen. Mit unwidersprechlicher Gewißheit sind wir uns dessen bewußt, daß wir nicht nothwendig bestimmt werden, sondern uns selbst bestimmen, wenigstens mit voller Selbstständigkeit uns selbst bestimmen *können*. Woher sollte dieses Bewußtsein uns kommen, wenn wir nur flüchtige Momente in dem ewigen Werden der Gottheit wären? Hiezu kommt das in der Tiefe unsers Wesens sich ankündigende Gottesbewußtsein, die letzte und unzerstörbare Grundlage aller Religionen. Dieses soll nun ein Bewußtsein *Gottes von sich selbst* sein. Allein ist es nicht vielmehr ein Bewußtsein *eines Andern als wir*, eines Wesens, mit welchem wir in dem Verhältniß absoluter Dependenz stehen? Indem aus diesem Gottes-Bewußtsein sich der Begriff Gottes entwickelt und vor unsern Geist tritt, fühlen wir uns auch zu Gott hingezogen. Es entsteht in uns eine lebhafte Sehnsucht mit Gott in Gemeinschaft zu treten, eine innige Liebe zu ihm. Ist diese Liebe nicht

aber wesentlich Liebe zu einem Andern, und zwar der allvollkommensten Ur-Persönlichkeit? Die Gottesliebe ist so wenig Liebe zu uns selbst, daß sie vielmehr von uns verlangt, uns selbst zu entsagen, um ganz in Gott zu leben, unsern eigenen Willen in dem seinigen untergehen zu lassen. — Wie kräftig sich aber auch diese Gottesliebe in uns entwickeln möge, so sind wir uns dennoch bewußt, daß sie nie zu ihrer vollendeten Entfaltung gelangt, weil wir von der innigst möglichen Gemeinschaft mit Gott, dem reinen Leben in ihm, nach welchem wir doch eine lebhafte Sehnsucht empfinden, immer weit entfernt bleiben. Was unser Verhältniß zu Gott trübt und stört, das ist die Sünde, der wir nur allzuoft huldigen. Steht nun aber dieses Bewußtsein unserer Sündhaftigkeit mit der pantheistischen Behauptung, daß wir Momente in dem ewigen Werden Gottes sind, nicht in dem unversöhnlichsten Widerspruche? Sollte es auch ohne pantheistische Voraussetzungen unmöglich sein, den großen Gegensatz des Endlichen zum Unendlichen zur Einheit zurückzuführen (was übrigens noch in Frage steht), so lassen wir uns doch dadurch in den psychologischen Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchungen nicht im Geringsten beirren, sondern halten fest an dem Satze, daß das menschliche Bewußtsein und alle geistigen Funktionen, die aus seinem Schooße entspringen und sich in ihm concentriren, ihren letzten Grund in einer einheitlichen Ur-Substanz haben, welche von allen anderen Ur-Substanzen specifisch verschieden, dennoch mit ihnen in innige Beziehung und Wechselwirkung tritt[1].

Steht dieser Satz auf der einen Seite in entschiedener Opposition mit dem materialistischen und pantheistischen Monismus, so entfernt er sich auf der andern Seite nicht weniger von dem abstracten Dualismus, nach welchem der Geist und die

[1] S. J. H. Fichte, Anthropologie, S. 131 u. folg.

Materie sich einander gegenüber stehen als absolut heterogene Potenzen, die gar nichts mit einander gemein haben. Mit einer solchen Ansicht ist es schlechthin unmöglich von der faktisch unbezweifelbaren Wechselwirkung zwischen Seele und Leib eine auch nur einigermaßen befriedigende Erklärung zu geben[1]. Denn Potenzen, die absolut von einander verschieden sind, können auch nicht mit einander in Berührung treten, nicht bestimmend auf einander einwirken. Will man daher diese Wechselwirkung zwischen Seele und Leib nicht als ein schlechthin unerklärbares Räthsel stehen lassen, so wird man sich veranlaßt fühlen, am Ende zu dem cartesianischen Occasionalismus seine Zuflucht zu nehmen, nach welchem Gott durch eine unmittelbare Wirksamkeit auf Seele und Leib, den Veränderungen und Zuständen jener analoge Veränderungen und Zustände in diesem hervorbringt, und umgekehrt, oder zu der präſtabilirten Harmonie Leibnitzens, der zufolge Gott die in den vollkommen selbstständig einander gegenüber stehenden Grundbestandtheilen des menschlichen Wesens, dem Leib und der Seele vorgehenden Veränderungen von vorn herein so festgestellt hat, daß sie in genauer Uebereinstimmung mit einander verlaufen — Behauptungen, durch welche aber jene Wechselwirkung nicht im mindesten erklärt, sondern das Räthsel derselben unaufgelöset aus der Sphäre des menschlichen Seins in die der göttlichen Wirksamkeit verlegt wird. Eben so unerklärbar läßt es jener Dualismus, wie das zunächst von unserm geistigen Sein und unseren geistigen Thätigkeiten und Bestimmtheiten Kunde gebende Bewußtsein auch unser physisches Sein und dessen Bestimmtheiten und Zuständlichkeiten umfassen könne. Denn ist die Seele ein von den physischen Ur-Substanzen absolut verschiedenes Prinzip, so kann sie auch von dem, was in dem Organismus vorgeht, keine Kunde

[1] S. J. H. Fichte, Anthropologie, S. 53.

haben; ja noch mehr, dann würde auch die objektive Welt, deren Dasein sich ja nur durch die physische Sinn-Apparate zu erkennen gibt, der Seele ewig unbekannt bleiben.

Nach unserer Ansicht gehört die Seele zu dem unermeßlichen Reiche aller endlichen Ur-Substanzen der Welt. Allerdings findet zwischen ihr und allen anderen Ur-Substanzen eine wesentliche Verschiedenheit Statt; allein diese liegt nicht in ihrem substantiellen Sein, nicht in ihrer Ur-Wesentlichkeit, sondern in den Kräften, mit welchen sie ausgerüstet ist und in der Idee, die sie in sich trägt. Diese erheben sie in der Gesammtheit dieser Ur-Substanzen zur höchsten Potenz. Während die der unorganischen und vegetativen Natur in ewiger Nacht der Bewußtlosigkeit verharren und die der animalischen Welt sich nur bis zu einem dunkeln träumerischen Gefühl des individuellen Seins erheben können, während zudem diese alle durch Gesetze starrer, unbeugsamer Nothwendigkeit beherrscht werden, besitzt sie allein das Vermögen, sich zum Selbstbewußtsein, und auf dem Grunde desselben zum bewußten Denken und freien Wollen zu erschließen. Durch die Entfaltung ihrer Kräfte wird sie Geist, als solcher geht ihre Bestimmung dahin, das gesammte weltliche Sein zu beherrschen. Bewältigung der Welt und hiedurch Vergeistigung derselben auf dem Wege des Denkens und Thuns, das ist der erhabene Beruf der endlichen Geister. Hieraus folgt, daß die Seele dem Leib nicht als eine ihm absolut fremde Potenz gegenüber steht. Wesentlich verschieden von ihm durch die in ihr wirksamen Kräfte, gehört sie dennoch, ihrem substantiellen Sein nach, in dasselbe Reich der endlichen Ur-Realen wie die ihn bildenden Substanzen. Sie kann daher auf ihn wirken und er auf sie[1].

[1] J. H. Fichte (Anthropol., S. 169): „Seele und Leib stehen eben so wenig dualistisch im Gegensatze, als sie monistisch dasselbe sind; es findet

In der That bestimmen sich beide gegenseitig. Die Seele baut sich ihren Leib aus Stoffen der unorganischen Natur und ist die Quelle des ihn bewegenden Lebens; allein sie wirkt hier wiederum nur durch die Organe desselben, wird sich seiner Zuständlichkeiten bewußt und empfängt durch ihn die Eindrücke der objektiven Welt. Die Herrschaft, die sie über das materielle Sein zu üben berufen ist, äußert sie zunächst in Beziehung auf den eigenen physischen Organismus; dieser ist nun aber wieder das ihr nothwendige Werkzeug ihrer Wirksamkeit auf die äußere Welt. Selbst der Herrschaft des Geistes unterworfen, hilft er ihm in dem Processe der Bewältigung des natürlichen Seins. Je vollkommener die zum Geist erschlossene Seele ihren physischen Organismus beherrscht, durchdringt und vergeistigt, desto größer wird die Macht, die sie mit Hilfe desselben auf die Natur ausübt, desto fähiger wird sie sich diese anzueignen und hierdurch, insoweit es ihr Wesen zuläßt, ebenfalls zu vergeistigen. Kein endlicher Geist besteht aber isolirt; alle stehen mit einander in inniger Gemeinschaft; sie tauschen gegenseitig ihre Ideen aus, vereinigen ihre Kräfte und steigern sie durch diese Vereinigung in's Unermeßliche. Wie die Natur, so bildet auch die Menschheit ein organisches Ganzes, das getrieben durch die in ihm wirksamen Kräfte und die ihm immanenten Ideen und un-

innere Wesensgleichheit unter ihnen statt; dennoch sind sie verschiedene Substanzen, aber in innigster Verbindung und Wechselwirkung." Körper und Seele sind nach ihrer gewöhnlichen Auffassung nicht disparat; sie sind coordinirte, verschiedene Arten des Begriffs der Substanz. So weit als die Züge, welche in diesem Begriffe der Substanz liegen, überhaupt eine Wechselwirkung zwischen irgend welchen einzelnen Substanzen gestatten, erlauben sie dieselbe auch zwischen materiellen und übersinnlichen Wesen, und die Ungleichheit der specifischen Eigenschaften, durch welche sich beide Gattungen der Substanzen unterscheiden, kann dieses gemeinsame Band der Substanzialität, das sie verknüpft, nicht vernichten." (Lotze, Med. Psych., S. 74; vergl. S. 78 und folg.).

ter beständiger Mitwirkung des absoluten Geistes unaufhaltsam zu höherer Vervollkommnung voranschreitet, und jeden Fortschritt durch vollkommenere Beherrschung, Assimilation und Vergeistigung der Natur bethätigt.



VI. Das Bewußtsein im Verhältniß zu den verschiedenen Lebenssphären des Menschen.

So lange unser Lebensproceß in voller, ungetrübter Gesetzmäßigkeit fortdauert, fühlen wir uns als Eins. Wie verschieden auch unsere Lebensäußerungen sein, wie weit auch die Richtungen desselben auseinander gehen mögen, so werden doch alle von dem Selbstbewußtsein zu der strengsten Einheit zurückgeführt. Das Ich, welches der Gesammtausdruck dieses unsers Selbstbewußtseins ist, umfaßt sowohl das leibliche, als das geistige Leben und verknüpft beide zu einer Einheit, welche wohl eine Unterscheidung, aber keine Trennung derselben zuläßt. Es ist ein Anzeichen einer tief in den Lebensproceß eingedrungenen Störung, wenn das einheitliche Bewußtsein sich trübt und der Mensch sich als ein zwei- oder mehrfaches Sein fühlt. Allein so lange unser Lebensproceß in gesundem, normalem Zustande fortdauert, spricht sich auch das Bewußtsein in seiner absoluten Einheit aus. Das Ich erkennt das leibliche und das geistige Leben, wie grundverschieden sie auch sein mögen, als sein Leben. Aus diesem das doppelte Leben in uns in eine untheilbare Einheit zusammenfassenden Selbstbewußtsein erhellt, daß wir mit Recht das Leben des physischen Organismus und das geistige Leben auf dasselbe einheitliche Princip zurückgeführt haben. Nur aus der Voraussetzung der Einheit dieses Princips können wir uns die innige Wechselwirkung erklären, in welcher das physische und das geistige Leben mit einander stehen. Vorbedingung des geistigen Lebens ist das physische; jedoch nicht umgekehrt ist jenes die Vorbedingung von diesem; denn es gibt ja Unglückliche, die ohne jemals zur Entwicklung des geistigen Lebens zu gelangen, ein rein physisches Leben füh-

ren. Aber ist auch das geistige Leben keine absolut nothwendige Vorbedingung des physischen, so ist doch aus der Erfahrung der wichtige Einfluß bekannt, welchen es, einmal entwickelt, auf dieses ausübt. Ein kräftiges, harmonisches, aber in den Schranken der Mäßigung sich haltendes, geistiges Leben ist ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Gesundheit und Kraft des Körpers, während Uebermaß geistiger Anstrengung das leibliche Leben abschwächt und erschöpft, und .übermäßige Freude und Schmerz das Spiel der organischen Kräfte gewaltig stören und sogar plötzlichen Tod nach sich ziehen können. Umgekehrt befördert die Gesundheit des Leibes die Wirksamkeit aller geistigen Kräfte; physische Reizmittel können dem Denken augenblicklich einen ungewöhnlichen Schwung geben, der aber meistens bald in eine desto größere Abspannung übergeht. Physische Empfindungen stören und trüben das Denken, schwächen oder überreizen den Willen; sinnliche Triebe können mit den Interessen des Geistes in scharfen Conflict treten, können bestimmend auf den Willen einwirken und denselben zu Entschlüssen und Thaten hinreißen, die mit den Gesetzen des geistigen Lebens in dem direktesten Widerspruche stehen.

Es folgt hieraus, daß das einheitliche Ur-Reale, welches das eigentlichste Wesen des Menschen ausmacht, vermöge der in ihm wurzelnden Kräfte und der diese beherrschenden Gesetze, Princip einer doppelten, jedoch in inniger Wechselbeziehung stehenden Lebenssphäre ist. Zunächst wirkt diese Potenz als plastisches Princip. Gleichwie die Pflanze die Idee ihrer selbst in sich trägt und verwirklicht, so trägt auch diese Potenz die Idee des physischen Organismus in sich, und verwirklicht dieselbe durch Aufnahme und Gestaltung einer Menge von Stoffen, welche sie der unorganischen Natur entlehnt. Der Bau des Leibes und aller der zu dem physischen Leben nöthigen Organe, die Erhaltung des physischen Lebensprocesses, alle physiologischen Funktionen,

das allmählige Wachsthum und die stete Regeneration des Leibes — Alles dieses ist in der Wirksamkeit dieses Princips begründet. Diese dauert ungestört eine Reihe von Jahren fort, jedoch in stetem Kampf mit den den physischen Stoffen eigenthümlich angehörigen Kräften und Gesetzen. Allmählich wendet sich nun dieser Kampf zu Gunsten dieser Stoffe, ein Umschlag, der sich alsbald als Abnahme des physischen Lebens ankündigt. Der volle Sieg dieser Stoffe über die Wirksamkeit jener Potenz zur Realisirung der ihr immanenten Idee des physischen Organismus ist der Moment des Erlöschens des leiblichen Lebens. Auf der andern Seite erschließt sich dasselbe Princip zum Selbstbewußtsein und auf der Basis desselben zu einem lichtvollen, reichen, umfassenden und einer grenzenlosen Entwicklung fähigen geistigen Leben. Das vernünftige Denken, das freie Wollen und ein von dem physischen Leben ganz unabhängiges Gefühl sind die wesentlichen Richtungen oder Formen, in welchen sich dieses Leben ausspricht. Ist dieses Leben einmal angebrochen, so strebt es durch sich selbst heraus, sich immer weiter und weiter zu entfalten und findet Ruhe nur in dem Absoluten, zu dem ein geheimer, aber mächtiger Zug es emporzieht. So vereinigen sich in dem Menschen zwei verschiedene Lebenssphären, beide ausgehend von demselben Princip, getragen von ihm, und darum gerade in inniger, ununterbrochener Wechselbeziehung stehend. Dieß veranlaßt uns zu der Frage: In welchem Verhältniß das Bewußtsein zu diesen beiden Lebenssphären steht?

1) Verhältniß des Bewußtseins zu der physischen Lebenssphäre.

Unser physischer Organismus, obgleich bedingt von demjenigen Princip, das vermöge seiner immanenten Entwicklung sich zum Geist erschließt, gehört dennoch durch und durch der Natur

an. Aus dieser sind alle seine Bildungselemente entlehnt, und kehren am Ende wieder in sie zurück. Daher wirkt auch jenes Princip, insoweit es sich in dem Organismus bethätigt, wie jedes natürliche Princip, in tiefem, nächtlichem Dunkel. Von dem ganzen Spiel der das physische Leben bedingenden Kräfte, haben wir kein Bewußtsein. Wie die Seele, in dem embryonischen Zustande, aus dem befruchteten Keime, nach dem in ihr liegenden Typus, sich einen Körper erbaut, das ist für uns ein undurchdringliches Geheimniß. Das allmähliche Wachsthum und die progressive Erstarkung des Leibes entziehen sich allem und jedem Bewußtsein. Ebenso ist es mit allen physiologischen Lebensprocessen. Das Athmen, der Blutumlauf, die verschiedenen Sekretionsprocesse, der Proceß der Ernährung und fortdauernden Regeneration des Leibes vollziehen sich in nächtlichem Dunkel. Ja noch mehr, selbst von der Wirksamkeit derjenigen physischen Organe, welche dem Geist bei seinen Operationen zur nothwendigen Stütze dienen, haben wir nicht das mindeste Bewußtsein. Vollkommen unbekannt ist es uns, wie die Eindrücke der äußeren Welt auf unsere Sinnapparate durch die sensibeln Nerven weiter fortgeführt, umgebildet, vergeistigt, bis zum Centralorgane übergeleitet und am Ende in sinnliche Perceptionen umgewandelt werden. Ebenso wenig wissen wir, wie ein geistiger Willensakt, vermittelst des Gehirnes, auf die motorischen Nerven und durch diese auf die Muskeln einwirkt und durch diese die beabsichtigte körperliche Bewegung hervorbringt. Daß bei allen Operationen des Gedächtnisses körperliche Organe, vorzüglich das Gehirn, eine bedeutende Rolle spielen, ist aus vielen und unwidersprechlichen Thatsachen bekannt; allein was in denselben vorgeht, wenn eine Vorstellung aufbewahrt und wieder reproducirt wird, ist ebenfalls für uns ein undurchdringliches Geheimniß. Von allem diesem wissen wir im Grunde nicht mehr als von der Wirksamkeit des plastischen

Princips, welches in der vegetativen Natur aus den Stoffen der unorganischen Welt nach einer ihm immanenten Idee eine Pflanze baut, diese ernährt, verjüngt und in derselben die Blüthe und Frucht erzeugt. Das organisch-animalische Leben bildet im Menschen das Nachtgebiet, an dessen Grenzen das Licht des Bewußtseins erlöscht, welches daher auch unserer Beobachtung unzugänglich ist.

Allein stehen diese Thatsachen nicht im Widerspruche mit dem was wir von dem das geistige und physische Leben umfassenden und in einer vollkommenen Einheit verknüpfenden Selbstbewußtsein gesagt haben? Nein; denn wenn auch das Wirken und Walten der Seele in der Sphäre des physischen Lebens von dem Lichte des Bewußtseins nicht bestrahlt wird, so geben sich doch die Resultate desselben, nämlich das physische Sein selbst und die wechselnden Zuständlichkeiten dieses Seins unserem Bewußtsein zu erkennen. Wir haben das Gefühl unsers individuellen physischen Lebens. Dieses sinnliche Selbstgefühl ist verschiedener Grade der Steigerung und der Depression fähig. Es wird um so dunkler, je tiefer wir uns in das geistige Leben vertiefen; dagegen gewinnt es an Intensität und Klarheit in eben dem Grade als wir uns aus der Sphäre des geistigen Lebens zurückziehen und in das sinnliche Leben versenken. Ist das Spiel der dieses Leben bedingenden Kräfte ein gesetzmäßiges, harmonisches, erfolgen alle physiologischen Processe ohne Störung, so wird dieses sinnliche Selbstgefühl zu einem Gefühle des Wohlbehagens; dagegen verwandelt es jede in die physiologischen Processe eindringende Störung in ein Gefühl des Mißbehagens, das, wenn die eingetretene Störung bedeutender, besonders wenn sie das Leben bedrohend wird, wie bei Erkrankung, Verwundung, zu einem schmerzlichen Gefühle wird. Wir fühlen alle Bedürfnisse des physischen Organismus, welche, wenn sie sehr dringend werden und ihre Befriedigung lange

verschoben wird, sich ebenfalls in schmerzhafter Weise ankündigen. Ebenso fühlen wir die Triebe, welche sich aus diesen Bedürfnissen entwickeln, in ihrer steigenden, oder sich mindernden Heftigkeit. Jede Befriedigung eines sinnlichen Triebes gibt sich zu erkennen durch ein Gefühl der Lust. Ein solches Lustgefühl knüpft sich überhaupt an alle Zustände, welche der Idee unsers organischen Lebens entsprechen, daher auch an alle normale Aeußerungen dieses Lebens, an alle Fortschritte in seiner Entwicklung und Erstarkung. Umgekehrt erzeugen alle der Idee unsers sinnlich-organischen Lebens widersprechenden Zuständlichkeiten Gefühle der Unlust, des Schmerzens. Ist nun bei uns das sinnliche Selbstgefühl in weiterer Entwicklung bis zum lichtvollen Selbstbewußtsein geworden, so bestrahlt dieses alle in der Sphäre unsers sinnlichen Lebens auftauchenden Gefühle, und nimmt sie in sich auf. Das Ich erkennt sie als die seinigen und kann, nachdem es sie mit sich selbst verknüpft hat, sich dieselben auch wieder objektiviren und zum Gegenstand seiner Anschauung machen. So gelangt das Ich zu einem Wissen von den aus dem Spiele des organischen Lebens entspringenden sinnlichen Gefühlen, und den in ihnen sich ankündigenden körperlichen Zuständlichkeiten, das, wann diese Anschauung eine reflectirende wird, zu hoher Klarheit erhoben werden kann.

Es gibt sogar unter den physiologischen Processen einige, die, wiewohl sie an und für sich nicht in das Bereich unsers Bewußtseins fallen, dennoch, wenn unsere Aufmerksamkeit sich ihnen zuwendet, von demselben ergriffen und in sich aufgenommen werden können. So ist es mit dem Athmen, mit dem Herzschlag. Gewöhnlich vollziehen sich diese Processe, ohne daß wir ein Bewußtsein von ihnen haben. Allein, wenn wir durch irgend einen Umstand aufmerksam auf sie geworden sind, so geben sie sich dem Bewußtsein zu erkennen. Wir können sogar durch einen bewußten Willensakt eine gewisse Herrschaft auf sie ausüben.

Vermögen wir auch nicht sie ganz aufzuheben, so können wir sie doch hemmen, oder beschleunigen, und diese in ihnen hervorgebrachte Veränderung wieder zum Gegenstand unsers Bewußtseins, ja sogar unserer Beobachtung machen.

Vollkommen ausgeschlossen aber von unserm Bewußtsein bleiben andere physiologische Processe, wie die der Sekretion, der Verdauung, der Alimentation und der hiedurch bedingten fortgehenden Erneuerung unseres Leibes. Auch die gespannteste Aufmerksamkeit vermag uns von denselben kein Bewußtsein zu verschaffen. Nur die Effekte dieser Processe, die, je nachdem sie dem physischen Leben förderlich oder dasselbe störend sind, von ihnen bewirkte Erhöhung oder Depression des Selbstgefühls gibt sich uns zu erkennen. Die plastische Wirksamkeit der Seele selbst bleibt für uns in tiefe Nacht eingehüllt.

Indessen tritt uns hier die Frage entgegen: Ob es nicht in dem menschlichen Leben außerordentliche Zustände gebe, wo diese das Spiel des physisch-organischen Lebens umhüllende Nacht sich aufhellt, und es der Seele möglich wird, ihr eigenes, gewöhnlich ihr selbst verborgenes Wirken und Weben in dem Organismus zu belauschen? Auf diese Frage gehen wir hier noch nicht ein. Sie wird uns an einem passendern Orte wieder begegnen, und wir werden dann nicht unterlassen sie zu beantworten, so weit auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft eine Beantwortung derselben uns möglich zu sein scheint.

2) Verhältniß des Bewußtseins zu der geistigen Lebenssphäre.

Wie das Ur-Princip des Menschen, das sich zunächst durch sein Weben und Walten in dem physischen Organismus als Seele bethätigt, sich allmählich und vermöge eines aktiven

Processes zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein erschließt und so zur Erkenntniß seiner selbst gelangt, wie es ferner auf der Basis dieses Selbstbewußtseins eine Fülle von Thätigkeiten entwickelt, die von jenen im Bereich des Organismus vollzogenen ganz verschieden sind, wie so die Seele in eine ganz neue, durch selbsteigene Wirksamkeit geschaffene Lebenssphäre eintritt und in derselben sich als Geist bethätigt, wie dieser Geist sich extensiv und intensiv immer vollkommener entwickelnd dem letzten Ziele seiner Bestimmung zustrebt, die in nichts anderm besteht als in der vollkommenen Entfaltung seiner selbst, mithin in der vollendeten Realisirung seiner Idee, in der theoretischen und praktischen Bewältigung des weltlichen Seins, und da er als endliches Wesen von dem absoluten Sein bedingt ist, in der innigst möglichen Einigung mit dem absoluten Geiste, das Alles haben wir bereits bemerkt und brauchen darauf nicht mehr zurückzukommen.

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit dieser neuen und höheren Lebenssphäre zu, so werden wir alsobald bemerken, daß das geistige Leben des Menschen sich in zwei Grundrichtungen bewegt, wovon die eine darauf ausgeht, das objektive Sein in vergeistigter Gestalt in den Geist aufzunehmen und mit demselben zu assimiliren, während die andere zum Zwecke hat, die in dem Geist zur Entwicklung gekommenen Ideen auf das objektive Sein überzutragen, in demselben zu realisiren, und eben hiedurch dieses Sein zu beherrschen und geistig zu gestalten. Die geistigen Thätigkeiten des Menschen sind entweder theoretische, oder praktische, ein Denken und Erkennen, oder ein Wollen und Thun. Allerdings nun stehen diese beiden geistigen Grundthätigkeiten in der innigsten gegenseitigen Beziehung und Wechselwirkung. Das Wollen und Thun des Menschen wird überall bestimmt von seinen Vorstellungen und Ueberzeugungen. Auf der andern Seite wirkt das Wollen und Thun

wieder bestimmend auf seine Vorstellungen und Ueberzeugungen zurück. Wenn auch die Thatsachen des geistigen Lebens selbst uns von diesem unaufhörlichen Ineinanderwirken des Denkens und Wollens nicht ein so unwidersprechliches Zeugniß ablegten, so würden wir schon a priori auf einen solchen Wechselverkehr beider schließen müssen, weil ja beide Offenbarungen desselben Princips sind und auf dasselbe letzte Ziel der Bestimmung hinstreben, welche dem Menschen von seinem Schöpfer angewiesen worden ist. Allein wie enge auch die gegenseitige Beziehung ist, in welcher das Denken und Wollen miteinander stehen, so sind doch beide Thätigkeiten wesentlich von einander verschieden. Jedermann fühlt es, daß das Denken und Erkennen etwas ganz Anderes ist als das Wollen und Thun; daher kommt es, daß unser angestrengtestes Denken zuweilen keinen Willensakt erzeugt, vielleicht gar nicht darauf ausgeht, einen solchen hervorzubringen, während nicht selten unser Wollen und Handeln ein blindes, von keinem klaren Gedanken getragenes und bestimmtes, ja sogar ein unseren innigsten Ueberzeugungen widersprechendes ist. Sind nun diese Grundrichtungen unserer geistigen Thätigkeit wesentlich verschieden, so werden wir auch, da es in den Gesetzen unseres Geistes liegt, jede Thätigkeit als in einer sie erzeugenden Kraft begründet zu denken, dem menschlichen Geiste zwei Grundvermögen zuschreiben, nämlich das Vermögen des Denkens und Erkennens und das Vermögen des Wollens und Handelns[1].

[1] Diese beiden Grundvermögen des Geistes entsprechen den Grundkräften, welche die physische Natur beherrschen, nämlich der Attraktions- und der Repulsionskraft. Durch das Erkennen und Denken nimmt der Geist die objektive Welt, sie zugleich vergeistigend, in sich auf; durch das Wollen und Handeln wirkt er auf diese Welt zurück, seine Idee in ihr realisirend, ihr hiedurch ein geistiges Gepräge aufdrückend und sie seiner Herrschaft unterwerfend. Es versteht sich übrigens von selbst, daß wenn wir hier von ver-

Es versteht sich aber von selbst, daß dieser Wechselverkehr, in welchem das Denken mit dem Wollen steht, einer Vermittlung bedarf. Vermittelt werden nun beide durch das **Gefühl**. Wie wir ein Gefühl unsers sinnlichen Seins haben, das wir zur nähern Unterscheidung gewöhnlich als **Empfindung** bezeichnen, so haben wir ein Gefühl unsers geistigen Seins, welches in weiterer Entwicklung zum Bewußtsein unsers geistigen Lebens und aller Bestimmtheiten wird, unter welchen es sich offenbart. Auch dieses geistige Selbstgefühl ist verschiedener Grade der Steigerung und Depression fähig, welche davon abhängen, daß das geistige Leben sich auf eine seiner Idee entsprechende Weise äußert und entwickelt, oder durch erfahrene Hemmungen und Trübungen in seiner Bewegung aufgehalten, irre geleitet und in einen seiner Idee widersprechenden Zustand versetzt wird. Da alle aus dem Wesen des Geistes entspringenden Triebe auf die gesetzmäßige Entfaltung des geistigen Lebens selbst ausgehen, so versteht es sich, daß jede Befriedigung dieser Triebe geistige Lustgefühle hervorbringt, während der Mangel einer entsprechenden Befriedigung derselben sich in unangenehmen, schmerzlichen Gefühlen zu erkennen gibt.

Sind auf der einen Seite die geistigen Gefühle bedingt durch die Thätigkeit des Geistes in der theoretischen und praktischen Richtung, insofern durch dieselbe seine Bedürfnisse gestillt, seine

schiedenen **Vermögen** des Geistes sprechen, wir weit entfernt sind von der Vorstellung, daß sie in dem Geiste gleichsam gesonderte Potenzen bilden, die wohl auch miteinander in Kampf gerathen können. Nur allzulange hat diese Vorstellung in der Psychologie geherrscht, und viele Verwirrung in derselben erzeugt. Das Wirkende in uns ist immer der Geist in seiner untheilbaren Einheit. Allein dieser Geist wirkt nun und bethätigt sein Leben in verschiedenen Richtungen und auf verschiedenen Stufen. Die in ihm liegende **Möglichkeit** dazu ist es, was wir die **Vermögen** desselben nennen.

Triebe befriedigt, sein Leben in seiner gesetzmäßigen Bewegung erhalten und höher gesteigert werden, oder im Gegentheil seinen Bedürfnissen und Trieben die verlangte Befriedigung entzogen, sein Leben in seiner gesetzmäßigen Bewegung gehemmt, irre geführt und dadurch getrübt, verdunkelt, deprimirt wird, so sind sie auf der andern Seite die nothwendige Vermittlung der genannten geistigen Thätigkeiten. Denn nur dadurch, daß ein Gedanke ein geistiges Gefühl hervorbringt, kann derselbe bestimmend auf den Willen einwirken, gleichwie andererseits die Willensakte nur insofern Gedanken erzeugen, Ueberzeugungen begründen und bestärken, als sie auf irgend eine Weise das Gefühl in Anspruch nehmen.

Die in der Sphäre des geistigen Lebens hervorbrechenden und unaufhörlich wechselnden Gefühle bilden demnach das nothwendige Band zwischen den beiden Grundrichtungen, in welchen sich dieses Leben offenbart. Ohne sie würden diese Richtungen in's Ungemessene auseinandertreten. Das Gefühl, sie gegenseitig vermittelnd und verknüpfend, führt sie zur Einheit zurück. Es wird für sie die gemeinschaftliche Basis und die Grundbedingung des sie umfassenden und durchleuchtenden Selbstbewußtseins.

Gleichwie wir uns genöthigt fanden für das Denken und für das Wollen besondere Vermögen vorauszusetzen, in welchen die Möglichkeit derselben begründet ist, so müssen wir auch ein besonderes Vermögen für die wechselnden Gefühle annehmen, die sich in dem Geiste aussprechen. Zwar äußert sich in diesen Gefühlen der Geist nicht, wie im Denken und Wollen, in aktiver Weise. Ihrer eigensten Natur nach sind die Gefühle passiv. Aber sie sind doch Momente der geistigen Lebensoffenbarung, und zwar Momente von der höchsten Wichtigkeit, für die wir in dem Geiste selbst einen besondern Grund annehmen müssen. Zwar hat es an Psychologen nicht gefehlt, welche das Gefühl

auf eines oder das andere der beiden oben bezeichneten Grundvermögen des Geistes zurückführen wollten, indem sie behaupteten, daß alle Gefühle im Grunde in nichts anderm bestünden, als in einem dunkeln, verworrenen Vorstellen oder Wollen. Allein dieser Behauptung gegenüber berufen wir uns auf die allgemeine Erfahrung, die sich doch sicherlich dahin ausspricht, daß das Gefühl etwas anderes ist als das Denken und Wollen. Beide erzeugen Gefühle, aber sie sind nicht selbst Gefühle. Wir können uns mit der angestrengtesten Kraft in die Erforschung einer Wahrheit vertiefen, ohne daß dadurch ein bemerkbares Gefühl hervorgerufen würde; erst dann, wenn unsere Forschung auf gesetzmäßigem Wege voranschreitend zur Entdeckung einer Wahrheit gelangt ist, entspringt in uns ein wohlthuendes Gefühl, das, je nach den Umständen, bis zur Entzückung gehen kann. Ebenso geschieht es zuweilen, daß wir ohne lebendige Gefühlsbewegung einen Willensakt vollziehen; dann erst, wenn dieser Willensakt vollbracht ist, bricht das Gefühl hervor, als süße, unser ganzes Wesen durchdringende Freude, wenn dieser Willensakt den Gesetzen des Geistes und seiner Bestimmung entsprechend war, im entgegengesetzten Fall als Schmerz, der in manchen Fällen bis zur äußersten Verzweiflung gehen kann. Wir sind demnach vollkommen berechtigt, die seit Kant gewöhnlich gewordene Trichotomie der geistigen Grundvermögen anzunehmen und dem Erkenntniß- und Willensvermögen ein dem Geiste angehöriges Gefühlsvermögen beizugesellen.

Somit gestaltet sich uns die Oeconomie des geistigen Lebens, seinen wesentlichsten Anlagen nach, auf eine sehr einfache Weise. Indem die Seele aus der physischen Lebenssphäre, wo sie noch als natürliche Potenz und daher in tiefem Dunkel wirkt, sich emporringt, um sich als Princip eines lichten, von dem Bewußtsein getragenen und durchstrahlten geistigen Lebens zu of-

fenbaren, tritt sie in die beiden zuerst angegebenen Richtungen: wahrnehmend, denkend, erkennend strebt sie nach der Wahrheit, welche für sie ein nothwendiges Lebenselement ist, nach welcher sich daher auch ein aus ihrer innigsten Tiefe stammender Trieb ausspricht; wollend, handelnd, wirkend, strebt sie nach dem Sittlich-Guten, das ebenfalls für sie eine Bedingung ihres gesetzmäßigen Lebens ist, und nach welchem sich ein nicht minder lebhafter Trieb regt. Beide Richtungen sind getragen von dem geistigen Selbstgefühl, welches, je nachdem diese doppelte Thätigkeit des Geistes in gesetzmäßiger Weise sich vollzieht und eben hiedurch das geistige Leben erhöht, potenzirt, oder durch irgend welchen Umstand aufgehalten, irre geleitet und deprimirt, das geistige Leben hemmt, trübt, sich als Lust oder Schmerz äußert. Das Gefühlsvermögen nimmt also in der Oeconomie der geistigen Ausrüstung die mittlere Stelle ein; es verknüpft das Denken mit dem Wollen, setzt sie in Wechselwirkung; und aus dem Selbstgefühle, womit es anhebt, bricht durch einen naturgemäßen Proceß das Selbstbewußtsein hervor, welches sie durchleuchtet und zu Momenten des in ihm sich ankündigenden Ich macht.

Wir haben öfters schon den Gedanken ausgesprochen, daß in dem ganzen Umfange der Welt jede Kraft das Gesetz ihrer Wirksamkeit in sich selbst trägt. Auch in den erkannten Grundvermögen des Geistes liegen die Gesetze ihrer Wirksamkeit. Das Denken hat seine Gesetze, die es durchaus befolgen muß, wenn es seinen eigentlichsten Zweck erreichen und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen soll. Ebenso hat das Wollen des Geistes seine eigenthümlichen Gesetze, durch welche es sich muß bestimmen lassen, wenn es seiner Bestimmung gemäß das Sittlich-Gute erzeugen soll. Demgemäß müssen wir annehmen, daß auch das Gefühlsvermögen des Geistes nach Gesetzen wirke, die ihm immanent sind, wenn es sich nicht auf abnorme Weise äußern

und eben hiedurch das ganze geistige Leben trüben und verwirren soll. Es ist hier der Ort nicht, auf eine tiefere Erforschung dieser Wirkungsgesetze der Grundvermögen des menschlichen Geistes einzugehen. Dagegen ist es im Interesse unserer ferneren Untersuchungen, daß wir auf einige allgemeine Charaktere hinweisen, welche das Wirken aller Grundvermögen des Geistes auszeichnen.

Der erste dieser Charaktere ist die Freiheit. Wir haben mehrmals schon darauf aufmerksam gemacht, daß, soweit die Nacht der Bewußtlosigkeit sich erstreckt, auch eine strenge Nothwendigkeit herrscht. Alle Wesen, welche unvermögend sind, sich zu einem lichten Selbstbewußtsein zu erschließen, werden durch die ihnen immanenten Kräfte und Gesetze bestimmt, allein sie können sich nicht selbst bestimmen. Gleichwie die Wesen der unorganischen Natur durch die Kraft und die Gesetze der Attraction und die Gesetze chemischer Affinität bestimmt werden, so werden die Vegetabilien durch die Gesetze der sie durchdringenden vegetativen Lebenskraft bestimmt. Dagegen bricht in denjenigen Classen von Thieren, welche sich auf der Basis des sinnlichen Selbstgefühls bis zur Unterscheidung ihres Seins von dem objektiven Sein, folglich bis zu der Schwelle des Bewußtseins erheben, auch eine Willkür hervor, die sich indessen in den Grenzen des sie beherrschenden Instinktes äußernd und außerdem den ihnen vorschwebenden dunklen Vorstellungen blindlings und widerstandslos gehorchend, niemals zu eigentlicher freier Selbstbestimmung werden kann. Erst im Menschen entfaltet sich das Vermögen absoluter Selbstbestimmung. Sich selbst bestimmen kann er, wie wir gezeigt haben, nur deßhalb, weil er sich in sich selbst zu dirimiren und sich zum Objekt zu werden vermag. Dieses Vermögen kündigt sich im Bewußtsein mit solcher Macht und Entschiedenheit an, daß keine Gründe, wie scheinbar sie auch immer sein mögen, uns dazu

bringen können, die Ueberzeugung von der Realität desselben aufzugeben. Erklärt kann es nicht werden, so wenig wie irgend ein anderes Vermögen des Geistes. Seine Realität ist ein Faktum, das von dem Bewußtsein gewährleistet, seine Gewißheit in sich selbst trägt. Gerade diese seine vollkommene Unerklärbarkeit ist die Ursache, warum jeder Versuch, das Problem desselben zu lösen, immer nur zu dessen Negation geführt hat. Durch dieses Vermögen unbedingter Selbstbestimmung erheben wir uns weit über die ganze Unermeßlichkeit des natürlichen Seins; und wenn auch keine andere Kräfte in uns vorhanden wären, die auf eine von diesem Sein uns trennende unübersteigliche Kluft hinweisen, so würde es allein hinreichen, um uns als Wesen zu bezeichnen, die einem von der Natur wesentlich verschiedenen Reiche angehören. Wir wollen damit nicht läugnen, daß der Mensch sich auch, selbst in dem Gebiete seines innern Lebens, bestimmen lassen kann; allein in diesem Falle leistet er, wenigstens augenblicklich, Verzicht auf das ihm immanente Vermögen absoluter Selbstbestimmung, eine Verzichtleistung, die aber selbst keine erzwungene ist, sondern eine solche, die sich der Mensch selbst auferlegt und die in dieser Beziehung ihrerseits eine Gewährleistung der dem Geiste immanenten Freiheit ist. Ebenso wenig wollen wir läugnen, daß sich in dem Geiste Triebe aussprechen, die unwillkürlich aus der Tiefe desselben hervorbrechen. Alle diese Triebe sind, im Grunde, nur vereinzelte Richtungen des ihn mächtig durchdringenden Teiebes zu sein und sein eigenthümliches Sein nicht bloß zu erhalten, sondern auf den höchst möglichen Grad der Evolution zu erheben. Alle gehen daher auf solche Güter, welche Bedingungen des geistigen Lebens und in der Ur-Bestimmung des Geistes begründet sind. Ist der Geist dazu berufen, auf dem Wege des vernünftigen Denkens sich zur Erkenntniß der Wahrheit zu erheben, so wird er auch dazu getrieben durch eine na-

türliche Sehnsucht nach der Wahrheit. Der Bestimmung zu sittlichem Wollen und Handeln entspricht ein Trieb nach sittlicher Güte. Das Gefühl ist getragen von einem Triebe nach geistigem Wohlsein; und da der Geist, auf dem Absoluten ruhend, auch nur in der innigen Vereinigung mit dem Absoluten zu voller Erkenntniß der Wahrheit, zu wahrer sittlicher Güte und reiner innerer Beseligung gelangen kann, so regt sich in ihm ein mächtiger Trieb nach harmonischer Vereinigung mit dem absoluten Geiste. Entspringen auch diese Triebe unwillkürlich in dem menschlichen Geiste, so äußern sie doch auf ihn keine unbedingte Herrschaft. Er kann sich ihnen entziehen, ihnen sogar entgegen wirken, wie er durch freie Selbstbestimmung sich an sie anschließen und darauf ausgehen kann, ihnen Befriedigung zu verschaffen. Ebenso wenig, als diese Triebe, äußern die Gesetze des geistigen Lebens auf den Geist selbst eine zwingende Gewalt. Auch diesen ihm immanenten Gesetzen kann der Geist in seiner Wirksamkeit widerstreben. Dieß geschieht indessen nur dann, wenn er mit Verzichtleistung auf seine Freiheit sich unter die Herrschaft solcher Bestimmungsgründe stellt, die außerhalb des Bereiches seines selbsteigenen Lebens entspringen und von dort her auf ihn eindringen. Allein in seiner Macht steht es, sich dem Einfluß solcher Bestimmungsgründe zu entziehen und in seinem Wirken sich selbst in vollkommener Harmonie mit den ihm wesentlich angehörigen Gesetzen zu bestimmen. Es ist ein Irrthum, wenn man dieses Vermögen absoluter Selbstbestimmung als ein solches ansieht, das sich nur in dem Wollen und Handeln geltend machen könne. Die Freiheit gehört keinem Vermögen des Geistes ausschließend an, sondern dem Geist als solchem. Es ist nicht einmal vollkommen der Wahrheit gemäß, wenn man von einem *Vermögen* der Freiheit spricht. Der Geist *ist* frei; das ist ein Charakter seines eigensten Wesens und Lebens; weßhalb auch die Freiheit sich in allen Rich-

tungen ausspricht, in welchen das geistige Leben zur Offenbarung kommt. Im Denken ebenso gut als im Wollen, kann und soll der Mensch sich absolut selbst bestimmen. Bestimmt er sich selbst in Angemessenheit mit den ihm immanenten Gesetzen des Denkens, so gelangt er zur Erkenntniß der Wahrheit, wie er zu sittlicher Güte gelangt, wenn er sich in Angemessenheit mit den sittlichen Gesetzen bestimmt. Widerspricht er in den von ihm vollzogenen Akten diesen ihm inwohnenden theoretischen und praktischen Gesetzen, indem er sich von irgend welchen von außerhalb seiner selbst her auf ihn einwirkenden Gründen bestimmen läßt, so verfällt er in Irrthum und Sünde. Daß auch die geistigen Gefühle unter der Herrschaft der Freiheit stehen, kann, a priori, schon daraus erschlossen werden, daß sich in ihnen ja nur die Zuständlichkeiten des Geistes ankündigen, wie solche durch das Denken und Wollen bestimmt worden sind. Hiefür spricht außerdem die Erfahrung, daß das geistige Wohlsein, der innere süße Frieden der Seele etwas ist, das der Mensch sich selbst geben muß, gleichwie umgekehrt das innere Seelenweh, der geistige Schmerz etwas ist, das von dem freien Denken und Handeln des Menschen abhängt. Gerade dadurch unterscheiden sich die geistigen Gefühle wesentlich von den sinnlichen Empfindungen. Diese entspringen in dem Menschen sehr oft ohne alles und jedes Zuthun von seiner Seite, während er selbst der Schöpfer seines geistigen Glücks, oder Unglücks, ist. Darum nimmt er jene hin als ein unausweisliches Geschick, während er sich für diese selbst verantwortlich macht. Daraus, daß die Freiheit zu dem eigensten Wesen des Geistes gehört, läßt sich erklären, warum sie unter dem Gesetze des Werdens steht. Sie folgt in ihrer Entwicklung genau der Evolution des Geistes selbst. Je vollkommener der Mensch sein geistiges Leben entfaltet, je reiner und mächtiger er es in allen Richtungen, in welchen es sich bewegt, zur Offenbarung bringt, desto freier

wird er. Mit vollem Rechte unterscheidet man daher die formale Freiheit von der realen. Erstere ist die dem Geiste inwohnende, zu seinem ur-eigensten Wesen gehörige Möglichkeit der absoluten Selbstbestimmung im Denken, Wollen und im Gefühle; letztere ist die in allen diesen Richtungen sich wirklich bethätigende absolute Selbstbestimmung selbst. Die vollkommene Realität der Freiheit fällt zusammen mit der vollendeten Evolution des geistigen Lebens, und diese mit der vollkommenen Vereinigung des menschlichen Geistes mit dem absoluten Geiste.

Ein anderer, nicht minder wichtiger Charakter, welcher alle Wirksamkeiten, durch die der Geist sein eigenstes Wesen und Leben offenbart, auszeichnet, ist die vollkommene Uneigennützigkeit. Wir verstehen darunter die Beziehungslosigkeit aller rein-geistigen Funktionen auf die Interessen des sinnlichen Lebens. Was der Geist als solcher will, was er durch den ihn bis in seine äußerste Tiefe durchdringenden und bewegenden Lebenstrieb sich aufgefordert fühlt zu suchen und zu erstreben, das ist selbst zn sein, die ganze Fülle seines Seins zu höchstmöglicher Entfaltung zu bringen und hiedurch eben zu seiner vollkommenen, aber rein geistigen Beseligung zu gelangen. Rücksichten auf Zuständlichkeiten des physischen Seins, auf solche Güter, welche demselben entsprechen, es fördern und erhöhen, liegen dem Geiste, so lange er sich in der Sphäre seines eigenthümlichen Lebens bewegt, ferne. Das Denken hat zum einzigen Zwecke die Erkenntniß der Wahrheit. Mag es nun auch sein, daß diese Wahrheitserkenntniß dem sinnlichen Leben eine ganze Menge neuer Güter und Genüsse zuführt, so liegt doch der eigentliche Werth derselben nicht hierin, sondern in ihr selbst. Darum strebt der Geist nach ihr auch dann, wenn die förderlichen Wirkungen derselben auf das sinnliche Leben sich noch allen seinen Ahnungen entziehen, selbst dann, wenn er

um zu ihr hindurchzudringen, die größten materiellen Güter aufopfern, ja sogar das physische Leben selbst der augenscheinlichsten Gefahr aussetzen muß. Ebenso verhält es sich mit dem den praktischen Lebensgesetzen des Geistes sich anschließenden Wollen und Handeln. Zweck desselben ist die Sittlichkeit. Eine Thatsache ist es nun, daß diese, in der Regel, auch eine Hauptbedingung des äußerlichen Wohlseins ist. Allein nach diesen ihren Beziehungen auf das materielle Glück ihren Werth zu ermessen, wäre eine schwere Verkennung ihres Wesens, gegen welche der Geist selbst Protest einlegen würde. Die Sittlichkeit nimmt so wenig Bezug auf das sinnliche Wohlsein, daß jedes Wollen und Handeln, das von eigennützigen Rücksichten getragen und bestimmt wird, eben dadurch aufhört ein sittliches zu sein. Und welche Opfer, hinsichtlich des materiellen Wohlseins, die Tugend in vielen Fällen verlangt, mit welchen Gefahren für das physische Leben sie errungen sein will, das ist jedem aus eigener Erfahrung zur Genüge bekannt. Wenn der Geist durch seine praktischen Willensbestimmungen darauf ausgeht, das sinnliche Leben zu erhalten und zu verschönern, so thut er es im Grunde nicht um des sinnlichen Lebens und Wohlseins selbst willen, sondern um seine Pflicht zu erfüllen, folglich um sich selbst zu genügen, und sich in Uebereinstimmung mit dem ihm inwohnenden praktischen Lebensgesetze zu erhalten. Sobald der Mensch das sinnliche Leben und Wohlsein sich zum eigentlichen Zwecke seiner Willensbestimmungen setzt, so fällt der Geist von sich selbst ab, und begibt sich in den Dienst der Natur, wodurch sein selbsteigenes Leben getrübt und zerrüttet wird. — Wahrheit und Tugend sind die Güter, welche der Geist, so lange er mit sich selbst einig bleibt und nur sich selbst gehorcht, im Denken und Handeln erstrebt, und das sind Güter, deren Werth nur allein von ihrem Verhältnisse zum geistigen Leben abhängt, und die daher dem sinnlichen Leben gegen-

über einen absoluten Werth haben. Die gleiche Beziehungslosigkeit zu den materiellen Interessen offenbart sich in den geistigen Gefühlen. Die Freude erkannter Wahrheit und vollbrachter sittlicher That, die süßen Gefühle, welche aus der Betrachtung des Schönen und aus der Vertiefung in das Göttliche und Ewige entspringen, die ganze innere, geistige Beseligung hängt so wenig an dem materiellen Wohlsein, daß sie, im Gegentheil, sich in so höherer Intensität ausspricht, je schwerer die materiellen Opfer waren, durch welche sie erkauft wurde. Wer sie einmal errungen hat, der findet in ihr einen überschwenglichen Ersatz für alle diese Opfer, und erträgt, indem er sich in sich selbst vertieft, mit heiterer Resignation, alle Schmerzen des physischen Seins, selbst die Bitterkeit des Todes. Aus diesem Charakter der geistigen Funktionen erhellt mit vollkommener Evidenz, daß die Seele, indem sie sich auf der Basis des Bewußtseins zum geistigen Leben erschließt, in eine ganz neue Sphäre des Seins eintritt. Wie enge auch die Bande sein mögen, welche das geistige Leben mit dem physischen verknüpfen, so sind diese beiden doch wesentlich von einander verschieden. Beide zwar fließen aus der nämlichen Quelle; ihr gemeinschaftliches Substrat ist die geheimnißvolle einheitliche Ur-Substanz. Allein, wenn sie auch aus demselben Princip entspringen und in ihren Grenzen sich vielfach berühren, so bilden sie doch zwei ganz verschiedene Lebenssphären. Daß nun das geistige Leben das sinnliche beherrschen, daß es durch die auf dasselbe ausgeübte Herrschaft es selbst reinigen, heiligen, durchgeisten solle, liegt in der Bestimmung des Geistes und der der Natur, auf welche wir schon öfters hingewiesen haben.

Ein dritter Charakter, den alle geistigen Vermögen zu erkennen geben, ist ihre unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit. Auch hierin unterscheiden sie sich wesentlich von allen physischen Kräften unserer Natur. Diese haben alle ein gewisses

Maß, bis zu welchem sie sich entfalten können, das sie aber schlechterdings nicht zu überschreiten vermögen. Allein in dem Geiste liegt eine Expansions-Fähigkeit, die keine bestimmte Grenze hat; sie äußert sich auf eine auffallende Weise in allen Richtungen, in welchen der Geist sein Leben zur Offenbarung bringt. So wird der Trieb des Wissens auch durch die reichste Fülle der eingesammelten Erkenntniß nicht gestillt, sondern durch jeden Fortschritt im Wissen nur verstärkt. Jede neue Erkenntniß, die der Mensch erringt, treibt ihn zu neuen Forschungen und vermehrt seine Kraft, um auf der Bahn des Wissens weiter voranzuschreiten. Ebenso verhält es sich mit dem sittlichen Wollen und Handeln: Je genauer der Mensch sich durch freie Selbstbestimmung an das ihm immanente praktische Lebensgesetz anschließt, je sittlicher er wird, desto lebhafter wird in ihm die Sehnsucht, durch fernere Heiligung seines ganzen Wesens und Wirkens den Proceß seiner Selbstbefreiung und Vereinigung mit dem absoluten Geiste weiter fortzusetzen. Die gleiche unbegrenzte Evolutionskraft offenbart sich in der Sphäre des Gefühls. Die aus dem gesetzmäßigen Denken und Wollen entspringende innere Beseligung bleibt immer eine unvollkommene. Unbefriedigt in seinem tiefen Innern, strebt der Mensch unwillkürlich nach höherer geistiger Beseligung und erringt sie durch die fortschreitende Entwicklung seines geistigen Lebens in dem Denken und Wollen. So wenig nun diese zu ihrer vollendeten Entfaltung kommen, so wenig wird auch jene jemals eine ganz vollkommene. Diese unbegrenzte Evolutionskraft des Geistes schließt das ebenfalls in's Endlose entwicklungsfähige Vermögen der Bewältigung der Natur in theoretischer und praktischer Beziehung in sich. Was der Mensch in dieser Hinsicht bereits geleistet hat, das berechtigt zu den überschwenglichsten Erwartungen fernerer Siege über alle Kräfte und Bereiche der Natur. So öffnet sich vor unseren Blicken die Aussicht auf

eine dem Menschen vorliegende grenzenlose Laufbahn der Entfaltung seines geistigen Lebens und der Beherrschung des weltlichen Seins. Der einzelne Mensch zwar verschwindet von dem Schauplatz des gegenwärtigen Lebens noch lange ehe er das letzte Ziel seiner Entwicklung erreicht hat. Aber gerade darum, weil er sich als Geist auf dieser Erde nicht auslebt, so erwarten wir mit gutem Grunde, daß er in einer andern Sphäre den Proceß seiner geistigen Entfaltung weiter und immer weiter fortsetzen werde. Dagegen wird die gesammte Menschheit im Reiche des Sichtbaren ihren geistigen Entwicklungs- und Verklärungs-Proceß weiter verfolgen. Da jedes Geschlecht der Erbe der geistigen Errungenschaft der früheren Geschlechter wird, so muß nothwendig die ganze Menschheit auf der Bahn ihrer Vervollkommnung immer weiter voranschreiten. Welche Hemmnisse sich ihr auch entgegenstellen mögen, so müssen sie dem innern Drange weichen; ja noch mehr, je größer solche Hemmnisse sind, desto gewaltiger wird in der Menschheit der Trieb nach weiterer geistiger Expansion. So bewegt sich das menschliche Geschlecht unaufhaltsam voran zu höherer Verklärung, zu vollendeterer Bewältigung alles natürlichen Seins, und zu innigerer Vereinigung mit dem absoluten Geiste. In der gleichen Bewegung befinden sich aber alle Ordnungen geistiger Wesen, in welchen Sphären sie auch leben mögen. Die ganze unermeßliche Geisterwelt von den in ihr waltenden Kräften bewegt und geleitet von Gott, strebt voran zu dem ihr gesteckten Ziele, nämlich der vollendeten Entfaltung und Verklärung der in sie ausgegossenen Kraft und Lebensfülle, und ihrer innigst möglichen Einheit mit dem allmächtigen und allguten Ur-Geiste.

Nachdem wir das Leben des Geistes in seinem ganzen Umfang uns vergegenwärtigt, die verschiedenen Richtungen, in welchen es sich offenbart und bewegt, die wesentlichen Charak-

tere, die es in allen zu erkennen gibt, und das letzte Ziel, zu dem es hinstrebt, uns zum Verständnisse gebracht haben, kehren wir zurück zu der Frage: In welchem Verhältnisse das Bewußtsein zu dem geistigen Leben und den verschiedenen in dem Gebiete desselben sich vollziehenden Thätigkeiten steht? Nach Allem, was wir bisher erkannt haben, kann die Beantwortung dieser Frage, im Allgemeinen, keiner Schwierigkeit unterliegen. Erhellt doch daraus mit unumstößlicher Gewißheit, daß das Bewußtsein die Grundbedingung aller Entfaltung des geistigen Lebens und der Einheit desselben ist. In der That ist der erste Schritt, welchen die Seele zu thun hat, um über die dunkle Sphäre des Naturlebens hinauszukommen und sich als Geist zu erschließen, der, daß sie vermöge einer eigenen Selbstreflexion sich in sich selbst spaltet, in Subjekt und Objekt auseinandertritt, hiedurch zur Anschauung ihrer selbst gelangt, und diese beiden Pole der Diremtion wieder in eine vollkommene Einheit zusammenfaßt. Erst dadurch, daß sie sich als Ich erkennt und als solches sich von allem Nicht-Ich unterscheidet, gelangt sie zur Erkenntniß ihrer selbst in ihrer wesentlichen Verschiedenheit von dem gesammten objektiven Sein, und zur Erkenntniß der objektiven Welt selbst; erst hiedurch wird es ihr möglich, sich absolut selbst zu bestimmen; erst hiedurch gewinnt sie die Basis für alle sie bewegenden geistigen Gefühle. Es kann uns indessen nicht genügen, dieses Verhältniß des Bewußtseins zu dem geistigen Leben in solcher Allgemeinheit erkannt zu haben. Wollen wir es genauer kennen lernen, so müssen wir das Bewußtsein in seinem Verhältniß zu der dreifachen Richtung des geistigen Lebens tiefer erforschen. Erst diese Ergründung desselben in allen speciellen Beziehungen wird uns auch über das mit ihm so innig verknüpfte sittliche und religiöse Bewußtsein, den Ur-Quell alles moralischen und freien Lebens, den erwünschten Aufschluß verschaffen.

a. Verhältniß des Bewußtseins zu den Funktionen des Erkenntnißvermögens.

Alle unsere Erkenntniß ist entweder Selbst-Erkenntniß, oder Welt-Erkenntniß, oder Gottes-Erkenntniß. Bleiben wir zunächst bei den beiden ersten Arten von Erkenntnissen stehen, es einer späteren Untersuchung vorbehaltend, zu bestimmen, in welcher Beziehung das Bewußtsein zur Gottes-Erkenntniß steht.

Indem wir nun dem Verhältnisse nachsinnen, welches zwischen unserm Bewußtsein und unserer Selbst- und Welt-Erkenntniß Statt findet, tritt uns eine Frage entgegen, deren Beantwortung nicht ohne Schwierigkeit ist. Es handelt sich nämlich darum zu wissen: welche von diesen beiden Erkenntnißarten die erste, ursprünglichste ist und bedingend auf die Entwicklung der andern einwirkt?

Auf den ersten Blick möchte es nun scheinen, daß die Welt-Erkenntniß der Selbst-Erkenntniß vorangehe, und eine nothwendige Bedingung von dieser sei. Haben wir doch gesehen, daß es Eindrücke der objektiven Welt sind, welche zuerst das Gefühl unsers Seins in uns erwecken und uns dahin bringen, daß wir dieses unser Sein von Allem was außerhalb desselben liegt, unterscheiden. Es bedarf fernerer Einwirkungen der äußern Welt auf uns, um unsere Seele gleichsam auf sich selbst zurückzuwerfen und sie dahin zu bestimmen, daß sie sich dirimirt, in Subjekt und Objekt auseinander tritt und diese Glieder der Diremtion in eine Einheit zurückführend zu dem Bewußtsein des persönlichen Ichs kommt. Daß bei weiter fortgeschrittener Entwicklung des geistigen Lebens die Erfahrungen, welche die Welt und die Verhältnisse des äußeren Lebens uns machen lassen, unsere Selbst-Erkenntniß ungemein fördern und erhöhen, ist eine Thatsache, gegen die kein Zweifel erhoben wer-

den kann. Auf der anderen Seite aber ist es nicht weniger gewiß, daß wir ohne Selbst-Erkenntniß es niemals zu einer eigentlichen Welt-Erkenntniß bringen können; denn die Eindrücke, welche die objektive Welt auf unsere Sinnapparate hervorbringt, sind ja noch keine Erkenntniß derselben, sondern nur der erste Anstoß, um zu einer solchen zu gelangen. Soll es bei uns zu einer eigentlichen Erkenntniß der Welt kommen, so müssen wir uns in unserm persönlichen, einheitlichen Ich begriffen, wir müssen uns zur Anschauung unserer selbst erhoben haben. Die Welt muß uns als das Nicht-Ich gegenüber stehen und als solches Gegenstand unserer objektiven Anschauung geworden sein. Daher kommt es, daß unsere Welt-Erkenntniß um so tiefer, klarer und umfassender wird, je tiefer, klarer und umfassender unser Wissen von uns selbst geworden ist.

Demnach wird wohl die aufgeworfene Frage dahin zu entscheiden sein, daß eigentlich keine dieser beiden Erkenntniß-Arten der anderen vorhergeht und in Absicht auf sie die ursprünglichere ist. Beide entwickeln sich gleichzeitig, in inniger Wechselwirkung mit einander. Durch die Erkenntniß unserer selbst gelangen wir zur Erkenntniß der Welt, und umgekehrt durch diese zu jener. Wir könnten daher hier mit demselben Rechte von der einen, wie von der andern anfangen. Wenn wir der Selbst-Erkenntniß die Priorität geben, so geschieht es keineswegs darum, daß wir uns über ihre innige Verknüpfung mit der Welt-Erkenntniß täuschen, sondern nur deßwegen, weil sie mit dem Selbstbewußtsein in der nächsten Beziehung steht und das direkteste Ergebniß derselben ist. Untersuchen wir daher zunächst, in welchem Verhältniß das Bewußtsein zu unserer Selbst-Erkenntniß steht.

a) **Verhältniß des Bewußtseins zur Selbsterkenntniß.**

Vollkommen überflüssig wäre es fürwahr, wenn wir noch erst beweisen wollten, daß alle Erkenntniß, die wir von uns

uns eine neue Erkenntniß ausmacht. Auch hier erscheinen uns wieder, als nothwendige Urbedingungen die Momente des Processes, auf welchen das Selbstbewußtsein beruht. Jede Erinnerung gründet sich auf eine geistige Thätigkeit, vermöge welcher wir einen Gedanken, dessen wir uns früher bewußt gewesen waren, der aber aus dem Bewußtsein verschwunden war, wieder reproduciren, und als denselben wieder erkennen, der uns früher vorgeschwebt hatte. Die Erinnerung setzt mithin ein doppeltes Bewußtsein voraus, ein früheres, das den zu reproducirenden Gedanken umfaßt hatte, und ein anderes, welches diesen Gedanken nach seiner Reproduction wieder in sich aufnimmt und mit dem Ich verknüpft. Ebenso verhält es sich mit der Einbildungskraft, die, als reproductive, sich von der Erinnerung nur dadurch unterscheidet, daß das, was sie in das Bewußtsein wieder zurückruft, nicht abstrakte Gedanken, sondern die Bilder früherer Eindrücke sind. Zur schaffenden wird sie dadurch, daß sie eine Mehrheit solcher Bilder in ein einheitliches Bild zusammenfaßt und in das Bewußtsein einführt. Kurz, es gibt keine Denkoperation, die nicht das Selbstbewußtsein voraussetzte und darum auch von demselben durchleuchtet würde. Deßwegen schließt sich auch der Begriff des Ich an alle diese Funktionen unzertrennlich an. Es ist für uns eine unwidersprechliche Gewißheit, daß wir es sind, die wahrnehmen, urtheilen, schließen, sich erinnern, mit Bildern der Phantasie spielen. Daher kommt es, daß jede Trübung des Bewußtseins eine Trübung und Hemmung des Denkens zur unmittelbaren Folge hat, und mit dem Erlöschen des Bewußtseins auch alles Denken aufhört.

Nicht genug aber daß wir, weil alle diese geistigen Thätigkeiten auf dem Grunde des Selbstbewußtseins Statt finden, von ihnen auch ein unmittelbares Bewußtsein haben; das Bewußtsein dieser Thätigkeiten können wir abermals objektiviren

dem natürlichen Grunde, weil alle auf dem Grunde dieses Selbstbewußtseins vollzogen werden. Die Eindrücke der äußern Welt werden zu Wahrnehmungen nur dadurch, daß der in uns hervorgebrachte Sinnenreiz auf eine für uns unerklärbare Weise in den Nerven bis zum Centralorgan fortgeleitet, modificirt, vergeistigt, hier durch einen eigenen Akt des Geistes ergriffen, so aus der Objektivität in die Subjektivität umgesetzt und zu einem Faktum des Bewußtseins gemacht wird. Die Entwicklung allgemeiner Begriffe erfordert, daß der Geist die concreten Vorstellungen, aus welchen sie abgeleitet werden sollen, von sich selbst, in welchem sie ruhen, trennt, sie sich objektivirt, in dieser ihrer Objektivität festhält, sie in ihren gegenseitigen Beziehungen beleuchtet, ihre gemeinschaftlichen Merkmale von denen, durch welche sie sich unterscheiden, trennt, in eine Einheit zusammenfaßt und diese einheitliche Vorstellung in das Ich aufnimmt, eine Operation sehr complicirter Natur, die offenbar die unser Selbstbewußtsein begründende Diremtion unserer Selbst in Subjekt und Objekt und die In-Eins-Fassung dieser beiden Glieder zur nothwendigen Bedingung hat. Eben so verhält es sich mit dem Urtheilen. Auch dieses setzt die Momente unsers Selbstbewußtseins als nothwendige Bedingungen voraus; denn es beruht ja darauf, daß wir mehrere Vorstellungen uns objektiv in unserm Bewußtsein festhalten, ihre gegenseitigen Beziehungen erfassen und diese, in eine Einheit verknüpft, in unser subjektives Bewußtsein aufnehmen und aussprechen. Complicirter noch sind die Operationen des Schließens. Die nothwendige Bedingung jedes Schlusses ist die, daß wir die die Prämissen bildenden Sätze aus der Subjektivität des Geistes hervorziehen und zu Objekten unsers Denkens machen, die Beziehungen, in welchen sie zu einander stehen, erforschen und zu einem neuen Satze verknüpfen, der, obgleich in jenen Sätzen enthalten, uns dennoch bisher unbekannt war, und somit für

uns eine neue Erkenntniß ausmacht. Auch hier erscheinen uns wieder, als nothwendige Urbedingungen die Momente des Processes, auf welchen das Selbstbewußtsein beruht. Jede Erinnerung gründet sich auf eine geistige Thätigkeit, vermöge welcher wir einen Gedanken, dessen wir uns früher bewußt gewesen waren, der aber aus dem Bewußtsein verschwunden war, wieder reproduciren, und als denselben wieder erkennen, der uns früher vorgeschwebt hatte. Die Erinnerung setzt mithin ein doppeltes Bewußtsein voraus, ein früheres, das den zu reproducirenden Gedanken umfaßt hatte, und ein anderes, welches diesen Gedanken nach seiner Reproduction wieder in sich aufnimmt und mit dem Ich verknüpft. Ebenso verhält es sich mit der Einbildungskraft, die, als reproductive, sich von der Erinnerung nur dadurch unterscheidet, daß das, was sie in das Bewußtsein wieder zurückruft, nicht abstrakte Gedanken, sondern die Bilder früherer Eindrücke sind. Zur schaffenden wird sie dadurch, daß sie eine Mehrheit solcher Bilder in ein einheitliches Bild zusammenfaßt und in das Bewußtsein einführt. Kurz, es gibt keine Denkoperation, die nicht das Selbstbewußtsein voraussetzte und darum auch von demselben durchleuchtet würde. Deßwegen schließt sich auch der Begriff des Ich an alle diese Funktionen unzertrennlich an. Es ist für uns eine unwidersprechliche Gewißheit, daß wir es sind, die wahrnehmen, urtheilen, schließen, sich erinnern, mit Bildern der Phantasie spielen. Daher kommt es, daß jede Trübung des Bewußtseins eine Trübung und Hemmung des Denkens zur unmittelbaren Folge hat, und mit dem Erlöschen des Bewußtseins auch alles Denken aufhört.

Nicht genug aber daß wir, weil alle diese geistigen Thätigkeiten auf dem Grunde des Selbstbewußtseins Statt finden, von ihnen auch ein unmittelbares Bewußtsein haben; das Bewußtsein dieser Thätigkeiten können wir abermals objektiviren

und auf's Neue mit dem Bewußtsein erfassen; eine Operation, die auf der unbegrenzten Reflectibilität des Selbstbewußtseins beruht, auf die wir oben hingewiesen haben. So gelangen wir nicht nur zu einem Wissen von uns selbst, sondern von einem Wissen um dieses Wissen, was seinerseits zum Objekt eines fernern Wissens werden kann.

Merkwürdig ist es nun, daß während alle Denkthätigkeiten auf der Grundlage des Selbstbewußtseins Statt finden und von seinem Lichte bestrahlt werden, doch in dem Processe derselben so manche Momente liegen, die sich unserm Bewußtsein entziehen. Hieher gehört Alles, was in den physischen Organen vorgeht, die bei ihnen in Bewegung gesetzt werden. So haben wir nicht das mindeste Bewußtsein von der Art und Weise, auf welche die von der objektiven Welt auf unsere Sinnapparate hervorgebrachten Eindrücke in den Nerven fortgeleitet, umgebildet und in das Centralorgan übergeführt werden, von wo sie durch einen eigenen Akt des Geistes in der Form von Wahrnehmungen, folglich in vergeistigter Gestalt in das Bewußtsein aufgenommen werden. Eben so wenig werden wir uns der Mitwirkung physischer Organe bei den höheren Denkprocessen bewußt. Welche Bewegungen in dem Gehirne vorgehen, wenn wir aus den angesammelten Wahrnehmungen Begriffe bilden, und diese in Urtheile zusammensetzen, oder aus einer Mehrheit von Urtheilen Schlüsse ziehen, ist uns vollkommen unbekannt [1]. Indessen darf es uns doch nicht gerade befremden, daß die Vorgänge in den physischen Organen, welche den Denkprocessen zur Stütze dienen, sich so gänzlich unserm Bewußtsein entziehen, weil sie ja in die Sphäre des Naturlebens fallen, das überhaupt unserm Bewußtsein verschlossen ist. Desto befremdender muß es

[1] Vermuthungen darüber siehe, z. B. bei Jessen, Vers. einer Psychol., S. 426 u. folg.

uns sein, daß in diesen Denkprocessen selbst, so weit sie dem Gebiete des geistigen Lebens angehören, so Manches enthalten ist, was sich unserm Bewußtsein entzieht. So wissen wir mit der größten Gewißheit, daß alle denkenden Thätigkeiten des Geistes an bestimmte ihnen immanente Gesetze gebunden sind. Das Vorstellen, Begriffebilden, Urtheilen, Schließen, das Gedächtniß und die Einbildungskraft, alle sind an bestimmte Gesetze gebunden, und können nur insofern dem Zweck alles Denkens, nämlich der Erkenntniß der Wahrheit dienen, als sie in strenger Angemessenheit mit diesen Gesetzen zu Werke gehen. Allein von diesen Gesetzen haben wir kein unmittelbares Bewußtsein. Was wir von ihnen wissen, ist Produkt der Reflexion, der wir die schon vollbrachten Denkoperationen unterwerfen. Die Gleichförmigkeit, mit welcher diese Operationen erfolgen, läßt uns die Regeln erkennen, unter denen sie stehen, und das innere Widerstreben, welches wir empfinden, wenn wir willkürlich und mit Bewußtsein im Denken von denselben abweichen wollen, das Gefühl der Unmöglichkeit diese Regeln zu verändern oder aufzuheben, führt uns zum Schluß, daß sie solche sind, die dem Geiste immanent, folglich Gesetze sind, die in seinem Wesen liegen und die daher unzerstörbar sind wie er selbst.

Allein nicht nur daß wir von diesen Gesetzen des Denkens kein Bewußtsein haben: unserm Bewußtsein entziehen sich auch nicht wenige Momente der Denkoperationen, die wir vollziehen. Wie complicirt schon das Bilden allgemeiner Begriffe ist, haben wir gesehen. Daß nun dieses Begriffbilden, gleichwie alle anderen Denkthätigkeiten auf dem Boden des Selbstbewußtseins Statt findet, kann, nach dem was wir darüber gesagt haben, nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, und erhellt auch, im Allgemeinen, schon daraus, daß im bewußtlosen Zustande alles Denken aufhört und jede Hemmung des Bewußtseins auch

hemmend auf das Denken einwirkt. Allein von den verschiedenen Momenten, durch welche die Begriffbildung hindurchgeht, treten in gewöhnlichen Fällen nur wenige in unser Bewußtsein. Die Analyse der uns vorschwebenden Vorstellungen, die Vergleichung der sie auszeichnenden Merkmale, das Ineinsfassen derjenigen Merkmale, die ihnen gemeinschaftlich zukommen, Alles dieses muß zwar immer Statt finden, wenn wir einen Begriff bilden wollen, aber meistens haben wir davon kein, oder doch wenigstens kein klares Bewußtsein. Ebenso verhält es sich bei dem Urtheilen und Schließen. Dieses letztere bewegt sich nicht selten durch eine ganze Reihe von uns objektiv vorschwebenden Sätzen. Dieser Sätze sind wir uns nun allerdings bewußt, wie wir uns auch der Vorstellungen, aus welchen wir unsere allgemeine Begriffe abstrahiren, oder die wir zu Urtheilen zusammensetzen, bewußt sind; allein von den Operationen, vermittelst welcher wir die gegenseitigen Beziehungen, in welchen diese Sätze untereinander stehen, und aus welchen wir einen neuen Satz ableiten erkennen, haben wir ebenso wenig Bewußtsein, als von denjenigen Denkthätigkeiten, aus welchen unsere Begriffe und unsere Urtheile hervorgehen. Woher kommt es nun, daß wir von diesen Denkoperationen ein so unvollkommenes Bewußtsein haben? Der Grund davon liegt zuverlässig in nichts Anderm, als in der Schnelligkeit und Leichtigkeit, mit welcher wir diese Operationen vollziehen. Es ist ein allgemeines, auch in dem leiblichen Leben sich aussprechendes Gesetz, daß eine Thätigkeit uns um so leichter wird und um so schneller von Statten geht, je öfter wir sie wiederholt haben. Vollziehen wir daher einen Denkproceß zum ersten Male, so werden wir, wenn anders unser Selbstbewußtsein schon zur Entwicklung gelangt ist, uns allerdings aller Momente desselben mit mehr oder weniger Klarheit bewußt werden; haben wir ihn aber oft wiederholt, so werden die ihn bildenden Thätigkeiten so schnell

und leicht auf einander folgen, daß wir von den einzelnen Operationen kein klares Bewußtsein mehr haben werden. Der ungeübte Rechner wird bei der einfachsten Aufgabe sich jedes Schrittes, den er zur Lösung derselben thut, bewußt werden; der geübte eilt mit Schnelligkeit über eine ganze Reihe von Zahlen hinweg, die Verhältnisse derselben erfassend und sie in dem Gesammtresultat mit Sicherheit aussprechend. Ebenso durcheilt der im Denken geübte Geist oft in einem Augenblicke eine lange Schlußreihe, ohne das mindeste Bewußtsein der höchst complicirten Thätigkeiten, vermittelst welcher er die Verhältnisse der sie bildenden Sätze erforscht und in einem Schlußsatz zusammenfaßt. Es gibt Fälle, wo der Geist durch eine große Menge ihm vorschwebender Gedanken mit solcher Schnelligkeit hindurchfliegt und alle die zur Erforschung ihrer gegenseitigen Verhältnisse nothwendigen Operationen vollzieht, daß die aus ihnen abgeleitete Wahrheit sich ihm in prophetischer Anschauung darzustellen scheint. Auf diesem Gesetze der durch wiederholte Thätigkeit erlangten Fertigkeit beruht die Leichtigkeit und Schnelligkeit, mit welcher wir lesen, mit welcher der Künstler über die Noten einer musikalischen Composition hinwegeilt, mit welcher der Denker ein ganzes großes Gebiet von Vorstellungen und Urtheilen überschaut, und die sie verknüpfenden Beziehungen in einem Schlußurtheile ausspricht. Das gleiche Gesetz herrscht auch in der Sphäre unserer praktischen Thätigkeit und ist der Grund der vielen mechanischen, automatischen und dennoch mit der größten Präcision vorgenommenen Bewegungen, die wir vollziehen.

Haben wir also bei unserm Denken ein Bewußtsein unserer Thätigkeit im Allgemeinen, der Vorstellungen und Urtheile, welche das Material desselben bilden, und der Ergebnisse desselben, so entzieht sich dagegen unserm Bewußtsein einmal Alles, was der Mitwirkung physischer Organe angehört, ferner die Gesetze, unter deren Herrschaft das Denken Statt findet,

den kann. Auf der anderen Seite aber ist es nicht weniger gewiß, daß wir ohne Selbst-Erkenntniß es niemals zu einer eigentlichen Welt-Erkenntniß bringen können; denn die Eindrücke, welche die objektive Welt auf unsere Sinnapparate hervorbringt, sind ja noch keine Erkenntniß derselben, sondern nur der erste Anstoß, um zu einer solchen zu gelangen. Soll es bei uns zu einer eigentlichen Erkenntniß der Welt kommen, so müssen wir uns in unserm persönlichen, einheitlichen Ich begriffen, wir müssen uns zur Anschauung unserer selbst erhoben haben. Die Welt muß uns als das Nicht-Ich gegenüber stehen und als solches Gegenstand unserer objektiven Anschauung geworden sein. Daher kommt es, daß unsere Welt-Erkenntniß um so tiefer, klarer und umfassender wird, je tiefer, klarer und umfassender unser Wissen von uns selbst geworden ist.

Demnach wird wohl die aufgeworfene Frage dahin zu entscheiden sein, daß eigentlich keine dieser beiden Erkenntniß-Arten der anderen vorhergeht und in Absicht auf sie die ursprünglichere ist. Beide entwickeln sich gleichzeitig, in inniger Wechselwirkung mit einander. Durch die Erkenntniß unserer selbst gelangen wir zur Erkenntniß der Welt, und umgekehrt durch diese zu jener. Wir könnten daher hier mit demselben Rechte von der einen, wie von der andern anfangen. Wenn wir der Selbst-Erkenntniß die Priorität geben, so geschieht es keineswegs darum, daß wir uns über ihre innige Verknüpfung mit der Welt-Erkenntniß täuschen, sondern nur deßwegen, weil sie mit dem Selbstbewußtsein in der nächsten Beziehung steht und das direkteste Ergebniß derselben ist. Untersuchen wir daher zunächst, in welchem Verhältniß das Bewußtsein zu unserer Selbst-Erkenntniß steht.

a) Verhältniß des Bewußtseins zur Selbsterkenntniß.

Vollkommen überflüssig wäre es fürwahr, wenn wir noch erst beweisen wollten, daß alle Erkenntniß, die wir von uns

selbst haben, aus dem Bewußtsein fließt. Das Selbstgefühl genügt nicht zur Erkenntniß unserer selbst; es allein reicht nicht einmal aus zur Unterscheidung unserer selbst von dem was nicht zu unserm Wesen gehört. Und wenn sich auch die Seele zur Unterscheidung ihrer selbst von der objektiven Welt erhoben hat, so hat sie damit das Vermögen, sich selbst zu erkennen, noch nicht gewonnen. Das Bewußtsein muß erst noch zum Selbstbewußtsein werden, die Seele muß zur Anschauung ihrer selbst gelangt sein, sonst bleibt sie sich selbst verborgen und verlebt ihr Dasein in träumerischem Zustande, ohne etwas von sich selbst, von ihren Thätigkeiten und Zuständen zu wissen. Darum gelangt das Thier, auch das den höheren Ordnungen angehörige, niemals zur Kenntniß seiner selbst. Es fühlt bloß, daß es ist, es empfindet den Wechsel seiner Zuständlichkeiten, es gelangt zu einer dunkeln Unterscheidung seiner selbst von dem was es nicht ist. Allein sich selbst bleibt es ein unaufgeschlossenes Räthsel, ein vollkommen unbekanntes Objekt. Es kennt sich selbst nicht, es weiß nicht was es ist, was es thut, was es erfährt; es fühlt seine Zuständlichkeiten, hat aber kein Wissen davon; es unterscheidet sich wohl von dem, was es nicht selbst ist, kann aber diesen Unterschied seiner selbst von der objektiven Welt nicht zur Vorstellung erheben. Nur der sich selbst als Ich erfassende und sich selbst anschauende Mensch kann etwas von sich wissen und aussagen. Alle Selbst-Erkenntniß beginnt von dem Moment an, wo die Seele sich zum Bewußtsein erschließt und in die lichte Sphäre des geistigen Lebens eintritt, und je heller das Bewußtsein wird, je mehr es sich zum eigentlichen Selbstbewußtsein erschließt, desto klarer und umfassender wird auch die Erkenntniß, welche der Mensch von sich selbst gewinnt. Ist einmal dieses Bewußtsein des persönlichen Ichs in dem Menschen erwacht, so umfaßt und bestrahlt es auch alle Denkthätigkeiten und führt sie auf die Einheit dieses Ichs zurück, aus

dem natürlichen Grunde, weil alle auf dem Grunde dieses Selbstbewußtseins vollzogen werden. Die Eindrücke der äußern Welt werden zu Wahrnehmungen nur dadurch, daß der in uns hervorgebrachte Sinnenreiz auf eine für uns unerklärbare Weise in den Nerven bis zum Centralorgan fortgeleitet, modificirt, vergeistigt, hier durch einen eigenen Akt des Geistes ergriffen, so aus der Objektivität in die Subjektivität umgesetzt und zu einem Faktum des Bewußtseins gemacht wird. Die Entwicklung allgemeiner Begriffe erfordert, daß der Geist die concreten Vorstellungen, aus welchen sie abgeleitet werden sollen, von sich selbst, in welchem sie ruhen, trennt, sie sich objektivirt, in dieser ihrer Objektivität festhält, sie in ihren gegenseitigen Beziehungen beleuchtet, ihre gemeinschaftlichen Merkmale von denen, durch welche sie sich unterscheiden, trennt, in eine Einheit zusammenfaßt und diese einheitliche Vorstellung in das Ich aufnimmt, eine Operation sehr complicirter Natur, die offenbar die unser Selbstbewußtsein begründende Diremtion unserer Selbst in Subjekt und Objekt und die In-Eins-Fassung dieser beiden Glieder zur nothwendigen Bedingung hat. Eben so verhält es sich mit dem Urtheilen. Auch dieses setzt die Momente unsers Selbstbewußtseins als nothwendige Bedingungen voraus; denn es beruht ja darauf, daß wir mehrere Vorstellungen uns objektiv in unserm Bewußtsein festhalten, ihre gegenseitigen Beziehungen erfassen und diese, in eine Einheit verknüpft, in unser subjektives Bewußtsein aufnehmen und aussprechen. Complicirter noch sind die Operationen des Schließens. Die nothwendige Bedingung jedes Schlusses ist die, daß wir die die Prämissen bildenden Sätze aus der Subjektivität des Geistes hervorziehen und zu Objekten unsers Denkens machen, die Beziehungen, in welchen sie zu einander stehen, erforschen und zu einem neuen Satze verknüpfen, der, obgleich in jenen Sätzen enthalten, uns dennoch bisher unbekannt war, und somit für

uns eine neue Erkenntniß ausmacht. Auch hier erscheinen uns wieder, als nothwendige Urbedingungen die Momente des Processes, auf welchen das Selbstbewußtsein beruht. Jede Erinnerung gründet sich auf eine geistige Thätigkeit, vermöge welcher wir einen Gedanken, dessen wir uns früher bewußt gewesen waren, der aber aus dem Bewußtsein verschwunden war, wieder reproduciren, und als denselben wieder erkennen, der uns früher vorgeschwebt hatte. Die Erinnerung setzt mithin ein doppeltes Bewußtsein voraus, ein früheres, das den zu reproducirenden Gedanken umfaßt hatte, und ein anderes, welches diesen Gedanken nach seiner Reproduction wieder in sich aufnimmt und mit dem Ich verknüpft. Ebenso verhält es sich mit der Einbildungskraft, die, als reproductive, sich von der Erinnerung nur dadurch unterscheidet, daß das, was sie in das Bewußtsein wieder zurückruft, nicht abstrakte Gedanken, sondern die Bilder früherer Eindrücke sind. Zur schaffenden wird sie dadurch, daß sie eine Mehrheit solcher Bilder in ein einheitliches Bild zusammenfaßt und in das Bewußtsein einführt. Kurz, es gibt keine Denkoperation, die nicht das Selbstbewußtsein voraussetzte und darum auch von demselben durchleuchtet würde. Deßwegen schließt sich auch der Begriff des Ich an alle diese Funktionen unzertrennlich an. Es ist für uns eine unwidersprechliche Gewißheit, daß wir es sind, die wahrnehmen, urtheilen, schließen, sich erinnern, mit Bildern der Phantasie spielen. Daher kommt es, daß jede Trübung des Bewußtseins eine Trübung und Hemmung des Denkens zur unmittelbaren Folge hat, und mit dem Erlöschen des Bewußtseins auch alles Denken aufhört.

Nicht genug aber daß wir, weil alle diese geistigen Thätigkeiten auf dem Grunde des Selbstbewußtseins Statt finden, von ihnen auch ein unmittelbares Bewußtsein haben; das Bewußtsein dieser Thätigkeiten können wir abermals objektiviren

und auf's Neue mit dem Bewußtsein erfassen; eine Operation, die auf der unbegrenzten Reflectibilität des Selbstbewußtseins beruht, auf die wir oben hingewiesen haben. So gelangen wir nicht nur zu einem Wissen von uns selbst, sondern von einem Wissen um dieses Wissen, was seinerseits zum Objekt eines fernern Wissens werden kann.

Merkwürdig ist es nun, daß während alle Denkthätigkeiten auf der Grundlage des Selbstbewußtseins Statt finden und von seinem Lichte bestrahlt werden, doch in dem Processe derselben so manche Momente liegen, die sich unserm Bewußtsein entziehen. Hieher gehört Alles, was in den physischen Organen vorgeht, die bei ihnen in Bewegung gesetzt werden. So haben wir nicht das mindeste Bewußtsein von der Art und Weise, auf welche die von der objektiven Welt auf unsere Sinnapparate hervorgebrachten Eindrücke in den Nerven fortgeleitet, umgebildet und in das Centralorgan übergeführt werden, von wo sie durch einen eigenen Akt des Geistes in der Form von Wahrnehmungen, folglich in vergeistigter Gestalt in das Bewußtsein aufgenommen werden. Eben so wenig werden wir uns der Mitwirkung physischer Organe bei den höheren Denkprocessen bewußt. Welche Bewegungen in dem Gehirne vorgehen, wenn wir aus den angesammelten Wahrnehmungen Begriffe bilden, und diese in Urtheile zusammensetzen, oder aus einer Mehrheit von Urtheilen Schlüsse ziehen, ist uns vollkommen unbekannt[1]. Indessen darf es uns doch nicht gerade befremden, daß die Vorgänge in den physischen Organen, welche den Denkprocessen zur Stütze dienen, sich so gänzlich unserm Bewußtsein entziehen, weil sie ja in die Sphäre des Naturlebens fallen, das überhaupt unserm Bewußtsein verschlossen ist. Desto befremdender muß es

[1] Vermuthungen darüber siehe, z. B. bei Jessen, Vers. einer Psychol., S. 426 u. folg.

uns sein, daß in diesen Denkprocessen selbst, so weit sie dem Gebiete des geistigen Lebens angehören, so Manches enthalten ist, was sich unserm Bewußtsein entzieht. So wissen wir mit der größten Gewißheit, daß alle denkenden Thätigkeiten des Geistes an bestimmte ihnen immanente Gesetze gebunden sind. Das Vorstellen, Begriffebilden, Urtheilen, Schließen, das Gedächtniß und die Einbildungskraft, alle sind an bestimmte Gesetze gebunden, und können nur insofern dem Zweck alles Denkens, nämlich der Erkenntniß der Wahrheit dienen, als sie in strenger Angemessenheit mit diesen Gesetzen zu Werke gehen. Allein von diesen Gesetzen haben wir kein unmittelbares Bewußtsein. Was wir von ihnen wissen, ist Produkt der Reflexion, der wir die schon vollbrachten Denkoperationen unterwerfen. Die Gleichförmigkeit, mit welcher diese Operationen erfolgen, läßt uns die Regeln erkennen, unter denen sie stehen, und das innere Widerstreben, welches wir empfinden, wenn wir willkürlich und mit Bewußtsein im Denken von denselben abweichen wollen, das Gefühl der Unmöglichkeit diese Regeln zu verändern oder aufzuheben, führt uns zum Schluß, daß sie solche sind, die dem Geiste immanent, folglich Gesetze sind, die in seinem Wesen liegen und die daher unzerstörbar sind wie er selbst.

Allein nicht nur daß wir von diesen Gesetzen des Denkens kein Bewußtsein haben: unserm Bewußtsein entziehen sich auch nicht wenige Momente der Denkoperationen, die wir vollziehen. Wie complicirt schon das Bilden allgemeiner Begriffe ist, haben wir gesehen. Daß nun dieses Begriffbilden, gleichwie alle anderen Denkthätigkeiten auf dem Boden des Selbstbewußtseins Statt findet, kann, nach dem was wir darüber gesagt haben, nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, und erhellt auch, im Allgemeinen, schon daraus, daß im bewußtlosen Zustande alles Denken aufhört und jede Hemmung des Bewußtseins auch

hemmend auf das Denken einwirkt. Allein von den verschiedenen Momenten, durch welche die Begriffbildung hindurchgeht, treten in gewöhnlichen Fällen nur wenige in unser Bewußtsein. Die Analyse der uns vorschwebenden Vorstellungen, die Vergleichung der sie auszeichnenden Merkmale, das Ineinsfassen derjenigen Merkmale, die ihnen gemeinschaftlich zukommen, Alles dieses muß zwar immer Statt finden, wenn wir einen Begriff bilden wollen, aber meistens haben wir davon kein, oder doch wenigstens kein klares Bewußtsein. Ebenso verhält es sich bei dem Urtheilen und Schließen. Dieses letztere bewegt sich nicht selten durch eine ganze Reihe von uns objektiv vorschwebenden Sätzen. Dieser Sätze sind wir uns nun allerdings bewußt, wie wir uns auch der Vorstellungen, aus welchen wir unsere allgemeine Begriffe abstrahiren, oder die wir zu Urtheilen zusammensetzen, bewußt sind; allein von den Operationen, vermittelst welcher wir die gegenseitigen Beziehungen, in welchen diese Sätze untereinander stehen, und aus welchen wir einen neuen Satz ableiten erkennen, haben wir ebenso wenig Bewußtsein, als von denjenigen Denkthätigkeiten, aus welchen unsere Begriffe und unsere Urtheile hervorgehen. Woher kommt es nun, daß wir von diesen Denkoperationen ein so unvollkommenes Bewußtsein haben? Der Grund davon liegt zuverlässig in nichts Anderm, als in der Schnelligkeit und Leichtigkeit, mit welcher wir diese Operationen vollziehen. Es ist ein allgemeines, auch in dem leiblichen Leben sich aussprechendes Gesetz, daß eine Thätigkeit uns um so leichter wird und um so schneller von Statten geht, je öfter wir sie wiederholt haben. Vollziehen wir daher einen Denkproceß zum ersten Male, so werden wir, wenn anders unser Selbstbewußtsein schon zur Entwicklung gelangt ist, uns allerdings aller Momente desselben mit mehr oder weniger Klarheit bewußt werden; haben wir ihn aber oft wiederholt, so werden die ihn bildenden Thätigkeiten so schnell

und leicht auf einander folgen, daß wir von den einzelnen Operationen kein klares Bewußtsein mehr haben werden. Der ungeübte Rechner wird bei der einfachsten Aufgabe sich jedes Schrittes, den er zur Lösung derselben thut, bewußt werden; der geübte eilt mit Schnelligkeit über eine ganze Reihe von Zahlen hinweg, die Verhältnisse derselben erfassend und sie in dem Gesammtresultat mit Sicherheit aussprechend. Ebenso durcheilt der im Denken geübte Geist oft in einem Augenblicke eine lange Schlußreihe, ohne das mindeste Bewußtsein der höchst complicirten Thätigkeiten, vermittelst welcher er die Verhältnisse der sie bildenden Sätze erforscht und in einem Schlußsatz zusammenfaßt. Es gibt Fälle, wo der Geist durch eine große Menge ihm vorschwebender Gedanken mit solcher Schnelligkeit hindurchfliegt und alle die zur Erforschung ihrer gegenseitigen Verhältnisse nothwendigen Operationen vollzieht, daß die aus ihnen abgeleitete Wahrheit sich ihm in prophetischer Anschauung darzustellen scheint. Auf diesem Gesetze der durch wiederholte Thätigkeit erlangten Fertigkeit beruht die Leichtigkeit und Schnelligkeit, mit welcher wir lesen, mit welcher der Künstler über die Noten einer musikalischen Composition hinwegeilt, mit welcher der Denker ein ganzes großes Gebiet von Vorstellungen und Urtheilen überschaut, und die sie verknüpfenden Beziehungen in einem Schlußurtheile ausspricht. Das gleiche Gesetz herrscht auch in der Sphäre unserer praktischen Thätigkeit und ist der Grund der vielen mechanischen, automatischen und dennoch mit der größten Präcision vorgenommenen Bewegungen, die wir vollziehen.

Haben wir also bei unserm Denken ein Bewußtsein unserer Thätigkeit im Allgemeinen, der Vorstellungen und Urtheile, welche das Material desselben bilden, und der Ergebnisse desselben, so entzieht sich dagegen unserm Bewußtsein einmal Alles, was der Mitwirkung physischer Organe angehört, ferner die Gesetze, unter deren Herrschaft das Denken Statt findet,

und endlich die einzelnen Momente, durch welche diese Operation hindurchgeht.

Wie vieles Andere aber umschließt unser Geist, wovon wir gar kein, oder doch wenigstens kein klares Bewußtsein haben! Tragen wir nicht alle einen unermeßlichen Schatz von Vorstellungen, Erkenntnissen, Erfahrungen, Bildern der Einbildungskraft in uns, die in tiefem Dunkel schlummern und oft lange in demselben fortschlummern, bis sie entweder unwillkürlich durch diesen oder jenen Umstand, oder absichtlich durch eine mit mehr oder weniger Anstrengung vollzogene Thätigkeit wiedererweckt, und aus diesem Dunkel in das Licht des Bewußtseins zurückgeführt werden. Diejenigen Gedanken, die in jedem gegebenen Augenblicke im Lichte des Bewußtsein spielen, sind gewöhnlich in geringer Anzahl; desto größer ist die Anzahl derjenigen, die in unserm Innern in nächtlicher Tiefe ruhen, bis auch sie wieder aus demselben auftauchen; und auftauchen aus demselben können sie nicht, ohne andere Gedanken, die soeben noch dem Bewußtsein vorschwebten, aus der lichten Sphäre desselben in jene nächtliche Tiefe hinabzudrängen. Es findet hiemit in der ganzen Welt von Gedanken, die wir eingesammelt und uns angeeignet haben, ein unaufhörliches Auf- und Abfluthen Statt, theils unwillkürlich, theils bedingt durch unsere bewußte Thätigkeit. Von dem was wir einmal klar erkannt, besonders von solchen Erkenntnissen, die wir durch angestrengte Thätigkeit erworben, und solchen Erfahrungen, die uns tief bewegt haben, verschwindet weniges ganz aus unserm Geiste. Es ist sogar noch eine Frage, ob von diesen Elementen des Wissens ein einziges uns gänzlich verloren gehe[1]. Denn es

[1] Daher kommt es, daß wenn wir uns augenblicklich an Etwas nicht zu erinnern vermögen, wir doch das Bewußtsein in uns tragen, es nicht ganz vergessen zu haben.

geschieht uns ja häufig, daß Vorstellungen und Worte, die wir gänzlich verloren zu haben glaubten, später plötzlich wieder in dem Bewußtsein hervortreten. Und sollten sie auch in dem wachenden Zustande nicht mehr auftauchen, so erheben sie sich vielleicht in dem Traum aus der dunkeln Tiefe, in der sie ruhten, und schweben in phantastischen Verbindungen an dem Geiste wieder vorüber. Obgleich von der Nacht der Bewußtlosigkeit umschlossen, bleibt diese Fülle von Gedanken, Bildern, Grundsätzen doch nicht ganz ohne Wirkung; es erheben sich aus derselben oft dunkle Gefühle, die auf unsere Stimmung einen bedeutenden Einfluß äußern, sie erheitern oder trüben. Wir sind zuweilen froh gestimmt oder niedergeschlagen, und wissen im Augenblick nicht warum: es ist die Wirkung der in uns schlummernden Gedanken; eben so entwickeln sich aus ihnen geheime Sympathien und Antipathien, verworrene Neigungen zu gewissen Handlungen, oder eine dunkle Scheu vor denselben.

In diesem Behalten und Aufbewahren unzähliger Erkenntnisse begegnet uns ein Vermögen ganz eigener Art, mit welchem ein anderes Vermögen, das der Reproduction solcher in die Tiefe der Bewußtlosigkeit versenkten Gedanken und Bilder in der innigsten Verbindung steht. Ohne Gedächtniß und Erinnerung bliebe unser gesammtes Denken vollkommen zwecklos; wir würden es schlechterdings zu keinem Wissen bringen, sondern unsere Denkoperationen immer wieder von Neuem zu beginnen haben, ohne in unserer Erkenntniß auch nur einen Schritt weiter voran zu kommen. Schon die Bildung allgemeiner Begriffe könnte ohne das Gedächtniß nicht Statt finden; denn das erste Erforderniß bei derselben ist ja dieses, daß wir eine Mehrheit von bereits gebildeten Vorstellungen in uns aufbehalten und objektiv in unser Bewußtsein wieder eintreten lassen. Wie viel weniger die höheren Denkthätigkeiten, das Urtheilen, Schließen ohne Gedächtniß möglich seien, liegt am

stand, daß die Zuständlichkeiten des Gehirnes auf die Gedächtnißoperationen einen so bedeutenden Einfluß äußern, beweiset bloß, daß dieses Organ bei ihnen betheiligt ist, nicht aber daß es der Ort ist, wo die Gedanken aufbewahrt werden. Wenn nach einer bekannten Erfahrung das Gedächtniß in der Kindheit und Jugend mit ungleich größerer Kraft und Leichtigkeit wirkt als in späterm Lebensalter, so liegt dieß nicht, wie man behauptet hat, darin, daß in jenen frühen Lebensperioden das Gehirn weicher und für tiefe und bleibende Eindrücke empfänglicher ist als später, sondern vielmehr darin, daß der Geist des Kindes und des Jünglings mehr zu passivem Aufnehmen von Erkenntnissen, als zu schöpferischer Thätigkeit geeignet ist, und daß die ihm zuströmenden Gedanken ihm großentheils neu sind, und daher mit größerm Interesse aufgenommen werden, als später. Was das Gedächtniß aufbewahrt, das sind Vorstellungen, Urtheile, Erkenntnisse der manchfaltigsten Art, mit einem Worte Gedanken; allein Gedanken sind keine materiellen Potenzen, die als solche auf ein materielles Organ einwirken und bleibende Spuren in demselben zurücklassen könnten; es sind geistige Potenzen, die daher auch nur geistig wirken, nur im Geist aufbehalten und durch denselben reproducirt werden können. Mag daher auch das Gehirn bei allen Operationen des Gedächtnisses und der Erinnerung betheiligt sein, wie ja überhaupt der Geist bei allen seinen Wirksamkeiten materielle Organe in Anspruch nimmt, so muß doch am Ende das Ver-

jetzt über die Organisation und die lebendige Thätigkeit des Nervensystems wissen oder voraussetzen, können wir nicht wohl annehmen, daß die Ideen in den leitenden Primitivfasern haften werden; wir sehen uns vielmehr zu der Voraussetzung genöthigt, daß das Aufnehmen und Festhalten der Ideen in den Nervenzellen geschehen werde, und müssen daher in den grauen Strängen des Rückenmarkes und in den Peripherien des Gehirnes den Sitz des Gedächtnisses und Erinnerungsvermögens suchen.«

mögen des Gedächtnisses und der Erinnerung eigentlich dem Geiste angehören. So wenig das Licht des Gedankens im Gehirne erglänzt, so wenig ist es auch dieses Organ, welches die Gedanken, die wir früher hatten, die Eindrücke, die wir empfingen, in sich aufbewahrt, und aus sich wieder reproducirt; bei allen geistigen Thätigkeiten ist das Gehirn nie etwas anders als Werkzeug, vermittelndes Organ; aber die Vermögen zu diesen Thätigkeiten liegen im Geiste selbst. Der eigentliche Erklärungsgrund des Vermögens der Aufbehaltung von abstrakten Gedanken — des Gedächtnisses — sowie des Vermögens der Aufbewahrung der Bilder sinnlicher Eindrücke — der Einbildungskraft — scheint uns in einer in dem Geiste liegenden Assimilationskraft zu liegen. Gleichwie der Organismus mit dem Vermögen ausgestattet ist, die ihm entsprechenden und zur Erhaltung und Entwicklung des ihn bewegenden Lebens dienenden Elemente aus der sinnlichen Natur an sich zu ziehen, zu verarbeiten und sich zu assimiliren, somit dieselbe zu Momenten seiner selbst zu machen, so besitzt der Geist die Kraft, die aus der äußern Welt entspringenden Eindrücke zu ergreifen, sie zu verarbeiten, zu vergeistigen, in Gedanken zu verwandeln, und diese sich zu assimiliren und zu bleibenden Bestimmtheiten seiner selbst zu machen. Das ist ja der Weg, auf welchem der Geist, wie wir oben bemerkten, sich theoretisch der äußern Welt bemächtigt und sie in vergeistigter Form in sich aufnimmt. Das reichste Wissen, das der Geist aus den von der objektiven Welt empfangenen Eindrücken, vermittelst der Thätigkeit sämmtlicher ihm immanenter theoretischer Kräfte in sich entfaltet, die ganze unermeßliche Gedankenwelt, die er sich selbst und in sich schafft, ist im Grunde nichts anders als die Summe der durch seine Wirksamkeit in sich selbst gesetzten Bestimmtheiten. Daß diese einmal von seinem Wesen aufgenommenen Bestimmtheiten nicht wieder verschwinden, liegt eben in der

permanenten Identität des Ichs, welche sich in unserm Bewußtsein zu erkennen gibt[1].

Was nun das Vermögen der Erinnerung betrifft, zu welchem im Grunde auch die reproductive Einbildungskraft gehört, so erklärt sich dieses auf leichte und ungezwungene Weise aus dem Proceß des Selbstbewußtseins. Wenn nämlich der Geist, nach vorhergegangenem Auseinandertreten in Subjekt und Objekt sich selbst anschaut, so erschaut er sich natürlich mit allen in ihm gesetzten Bestimmtheiten, folglich auch mit allen den Vorstellungen, die er sich assimilirt und hiedurch in Bestimmtheiten seiner selbst verwandelt hat. Dieß erklärt uns, warum der Proceß der Erinnerung immer das Bewußtsein, wäre es auch nur, wie im Traume, ein unklares Bewußtsein voraussetzt, und warum alle Störungen des Bewußtseins auch störend auf unsere Erinnerungsoperationen einwirken. Das unwillkürliche Wiedererwachen gewisser Gedanken kann gegen die aufgestellte Erklärung des Erinnerungsvermögens nicht zum Einwand dienen; der Grund davon liegt entweder in den Verhältnissen, in welchen die zu Bestimmtheiten unsers Ichs gewordenen Gedanken zu einander stehen, oder in gewissen Affektionen und

[1] „Einen deutlichen Begriff uns davon zu machen, wie die Existenz einer Vorstellung beschaffen sei, davon wir uns nicht bewußt sind, und die uns doch unverloren ist, wird nie möglich sein. Erinnern wir uns jedoch an das, was wir in der Physiologie ein latentes Leben zu nennen gewohnt sind. Wir treffen nämlich da auch auf Zustände, wo alle wahrnehmbaren Lebensvorgänge, alle Erscheinungen des Lebens aufgehoben sind, und das Leben noch nicht erloschen ist (man denke nur etwa an das ein Jahrtausend liegende Samenkorn, dessen Keimfähigkeit sich doch bei dem ersten Zutreten von Feuchtigkeit und Wärme bethätigt), und auf diese Weise sind wir genöthigt auch dieses Entschwinden einer Vorstellung zu denken, wo jedes Erscheinen derselben aufgehoben, und doch sie an sich selbst unvernichtet vorhanden blieb; ein leiser Anstoß und sie stellt sich wieder dar.“ (Carus, Psyche, S. 226.)

Bewegungen des bei den Gedächtnißoperationen mitwirkenden Organs. In ersterer Beziehung ist es leicht zu begreifen, daß Vorstellungen, die durch das Verhältniß der Zeit oder des Raums, der Aehnlichkeit oder des Contrastes miteinander verknüpft sind, sich gegenseitig erwecken; in letzterer Beziehung, daß Bewegungen des Gehirns, welche bei der Produktion eines Gedankens mitwirkten, wenn sie durch physische Ursachen und daher unwillkürlich wieder erweckt werden, auch eine augenblickliche Reproduction desselben Gedankens zur Folge haben. Allein auch diese unwillkürlich, entweder durch die Gesetze der Association, oder durch physische Ursachen in uns wieder erweckten Gedanken sind bloß insofern für uns vorhanden, als wir uns selbst anschauen; auch sie können Objekte der Erinnerung nur vermöge des in uns vorhandenen Selbstbewußtseins werden [1].

b) Verhältniß des Bewußtseins zur Welterkenntniß.

Wir haben im Laufe dieser Abhandlung schon öfters den Gedanken ausgesprochen, daß es in der Bestimmung des Geistes liegt, die objektive Welt zu beherrschen, eine Beherrschung, die sich zunächst darin äußert, daß der Mensch diese Welt kennen lernt, die zu ihr gehörigen Wesen zum Gegenstand seiner aufmerksamen Beobachtung macht, die in ihnen waltenden Kräfte,

[1] In der Erklärung des Faktums des Gedächtnisses und der Erinnerung stimmt Schleiermacher (Psych., S. 122 u. folg.) darin mit dem hier Gesagten überein, daß er auch jede Erklärung aus materiellen Gründen, wie aus zurückgelassenen Eindrücken, oder Fortdauer der Bewegungen entschieden verwirft, und auf intellektuelle Gründe hinweiset. Allein, wenn er seinerseits diese Thatsachen aus dem fortwährenden Bewußtsein verschwindender Affektionen in den sinnlichen Organen erklären will, so vergißt er, daß das Bewußtsein immer Bewußtsein von etwas Vorhandenem ist; seine Theorie läßt aber gerade das, was von den sinnlichen Eindrücken zurückbleibt und Objekt des Bewußtseins wird, vollkommen unbestimmt.

hemmend auf das Denken einwirkt. Allein von den verschiedenen Momenten, durch welche die Begriffbildung hindurchgeht, treten in gewöhnlichen Fällen nur wenige in unser Bewußtsein. Die Analyse der uns vorschwebenden Vorstellungen, die Vergleichung der sie auszeichnenden Merkmale, das Ineinsfassen derjenigen Merkmale, die ihnen gemeinschaftlich zukommen, Alles dieses muß zwar immer Statt finden, wenn wir einen Begriff bilden wollen, aber meistens haben wir davon kein, oder doch wenigstens keiu klares Bewußtsein. Ebenso verhält es sich bei dem Urtheilen und Schließen. Dieses letztere bewegt sich nicht selten durch eine ganze Reihe von uns objektiv vorschwebenden Sätzen. Dieser Sätze sind wir uns nun allerdings bewußt, wie wir uns auch der Vorstellungen, aus welchen wir unsere allgemeine Begriffe abstrahiren, oder die wir zu Urtheilen zusammensetzen, bewußt sind; allein von den Operationen, vermittelst welcher wir die gegenseitigen Beziehungen, in welchen diese Sätze untereinander stehen, und aus welchen wir einen neuen Satz ableiten erkennen, haben wir ebenso wenig Bewußtsein, als von denjenigen Denkthätigkeiten, aus welchen unsere Begriffe und unsere Urtheile hervorgehen. Woher kommt es nun, daß wir von diesen Denkoperationen ein so unvollkommenes Bewußtsein haben? Der Grund davon liegt zuverlässig in nichts Anderm, als in der Schnelligkeit und Leichtigkeit, mit welcher wir diese Operationen vollziehen. Es ist ein allgemeines, auch in dem leiblichen Leben sich aussprechendes Gesetz, daß eine Thätigkeit uns um so leichter wird und um so schneller von Statten geht, je öfter wir sie wiederholt haben. Vollziehen wir daher einen Denkproceß zum ersten Male, so werden wir, wenn anders unser Selbstbewußtsein schon zur Entwicklung gelangt ist, uns allerdings aller Momente desselben mit mehr oder weniger Klarheit bewußt werden; haben wir ihn aber oft wiederholt, so werden die ihn bildenden Thätigkeiten so schnell

und leicht auf einander folgen, daß wir von den einzelnen Operationen kein klares Bewußtsein mehr haben werden. Der ungeübte Rechner wird bei der einfachsten Aufgabe sich jedes Schrittes, den er zur Lösung derselben thut, bewußt werden; der geübte eilt mit Schnelligkeit über eine ganze Reihe von Zahlen hinweg, die Verhältnisse derselben erfassend und sie in dem Gesammtresultat mit Sicherheit aussprechend. Ebenso durcheilt der im Denken geübte Geist oft in einem Augenblicke eine lange Schlußreihe, ohne das mindeste Bewußtsein der höchst complicirten Thätigkeiten, vermittelst welcher er die Verhältnisse der sie bildenden Sätze erforscht und in einem Schlußsatz zusammenfaßt. Es gibt Fälle, wo der Geist durch eine große Menge ihm vorschwebender Gedanken mit solcher Schnelligkeit hindurchfliegt und alle die zur Erforschung ihrer gegenseitigen Verhältnisse nothwendigen Operationen vollzieht, daß die aus ihnen abgeleitete Wahrheit sich ihm in prophetischer Anschauung darzustellen scheint. Auf diesem Gesetze der durch wiederholte Thätigkeit erlangten Fertigkeit beruht die Leichtigkeit und Schnelligkeit, mit welcher wir lesen, mit welcher der Künstler über die Noten einer musikalischen Composition hinwegeilt, mit welcher der Denker ein ganzes großes Gebiet von Vorstellungen und Urtheilen überschaut, und die sie verknüpfenden Beziehungen in einem Schlußurtheile ausspricht. Das gleiche Gesetz herrscht auch in der Sphäre unserer praktischen Thätigkeit und ist der Grund der vielen mechanischen, automatischen und dennoch mit der größten Präcision vorgenommenen Bewegungen, die wir vollziehen.

Haben wir also bei unserm Denken ein Bewußtsein unserer Thätigkeit im Allgemeinen, der Vorstellungen und Urtheile, welche das Material desselben bilden, und der Ergebnisse desselben, so entzieht sich dagegen unserm Bewußtsein einmal Alles, was der Mitwirkung physischer Organe angehört, ferner die Gesetze, unter deren Herrschaft das Denken Statt findet,

und mit denselben auch die Gesetze erforscht, an welche ihre Wirksamkeit gebunden ist. Die theoretische Bewältigung der Natur verleiht dem Geiste die Macht, sie auch praktisch zu beherrschen. Hat der Mensch einmal in Erfahrung gebracht, daß irgend ein Wesen der Natur dazu dienen kann, seine sinnliche Bedürfnisse zu befriedigen und die Bequemlichkeiten seines Lebens zu vermehren, so bemächtigt er sich desselben und gebraucht es zu diesen Zwecken. Die ihm bekannt gewordenen Kräfte der Natur erfaßt er bei den Gesetzen, denen sie gehorchen, und zwingt sie seinen Absichten zu dienen. Jede neue Forschung in irgend einem Gebiete der Natur, jede neue Entdeckung in Absicht auf die Kräfte und Gesetze, welche die Erscheinungen der physischen Welt bedingen, vermehrt die Herrschaft, welche der Mensch über diese ausübt. In dem Geiste selbst liegt ein mächtiger Trieb, der ihn unaufhörlich sollicitirt, in diesem Proceß der Naturbewältigung weiter voranzuschreiten. Es ist der Lebenstrieb, welchen der Geist mit allen lebendigen Wesen theilt. Der Geist will nicht nur sein, sondern sein Leben immer weiter und allseitiger entwickeln. Die höchste Potenz dieser Entfaltung seines Lebens in allen Richtungen ist das Ziel, nach welchem er aus der Tiefe seines Wesens heraus gedrungen, rastlos hinstrebt. Allein diese seine Lebensentfaltung hängt nun an der Bewältigung der Natur und hält mit dieser gleichen Schritt.

Welche unermeßliche Fortschritte nun der Mensch bereits auf der Laufbahn dieser seiner Bestimmung gemacht habe, das braucht hier nicht weitläufig auseinandergesetzt zu werden. Nicht mit Unrecht sind wir stolz auf die Kenntnisse von der Welt, die der menschliche Geist sich erworben hat. Hat er nicht alle Reiche der Natur durchforscht, und die zu denselben gehörigen Wesen nicht allein nach ihrer äußerlichen Gestalt, sondern auch nach den Gesetzen ihres Werdens und den Eigenthümlichkeiten ihres

Lebens kennen gelernt? Ist es ihm nicht gelungen, die Kräfte zu entdecken, welche die manchfaltigsten Erscheinungen der Natur bedingen, nebst den Gesetzen, welche die Wirksamkeit dieser Kräfte regeln? Ist er nicht eingedrungen in die geheimste Werkstätte der Natur, um sie hier in ihrem verborgenen Wirken und Walten zu belauschen? Hat er sich nicht aufgeschwungen zu ungeheueren Entfernungen, um die Bahnen zu bestimmen, in welchen die von dort in leisem Schimmer herableuchtenden Gestirne sich bewegen? Und welche Macht über die Natur hat er aus diesen Kenntnissen von ihr geschöpft? Ergreift uns nicht ein unwillkürliches Erstaunen, wenn wir erwägen, bis auf welchen Grad er sich bereits die physische Welt unterwürfig gemacht hat? Wo er auftritt in derselben, da verwandelt er ihr Ansehen und drückt ihr den Stempel seines Geistes auf. Die Erde zwingt er, in reicher Fülle die Gewächse hervorzubringen, die ihm nützlich sind; viele Thiere zähmt er, und macht aus ihnen willige Werkzeuge. Den gewaltigsten Kräften der Natur hat er Fesseln angelegt, und zwingt sie, ihm dienstbar zu sein. Die Wesen der unorganischen Natur löset er in ihre Bestandtheile auf, und verknüpft diese zu neuen Combinationen. Was früherhin die Natur allein in tiefem Geheimniß hervorbrachte, das wird ein Erzeugniß seiner Kunst; wo ihre Kräfte allein herrschten, da herrscht sein Wille. Dem zerschmetternden Blitz weiset er seine Bahn an; den schwebenden Strahl des Lichts fängt er auf und webt daraus die erstaunungswürdigsten Bilder; der Raum und die Zeit, die so unüberwindlich zu sein schienen, verschwinden, so zu sagen, vor seinen Entdeckungen. Der Mensch steht da als mächtiger Gebieter der Natur; in der wunderbaren Macht, womit er sie beherrscht, enthüllt er seine wahre Würde, Repräsentant des allschaffenden und allregierenden Geistes zu sein auf der Erde. Bis wohin er es in dieser theoretischen und praktischen Bewältigung der Natur noch brin-

gen werde, das läßt sich schlechterdings nicht absehen. Denn jede neue Kenntniß, die er sich erwirbt, ist ihm ein Mittel seine Erkenntnisse noch weiter auszudehnen; jeder Zuwachs an Macht über die Natur ist eine Stufe, von der er seine Macht weiter ausdehnt.

Nichts mag demjenigen, der mit lebhaftem Staunen bei dieser unermeßlichen Gewalt, die der Mensch in theoretischer Beziehung über die physische Welt erworben hat, verweilt, seltsamer vorkommen, als die Frage: Was denn der Mensch von der Welt eigentlich wissen könne? Und dennoch hat diese Frage ihre volle Berechtigung; denn nirgends tritt ja der Geist mit der objektiven Welt in unmittelbare Berührung. Die Sinne sind das nothwendige Medium, durch welche die Welt sich ihm offenbart; Alles was er von ihr weiß, beruht zuletzt auf den Eindrücken, die sie auf seine Sinnapparate hervorbringt. Allein diese Eindrücke müssen erst noch einen weiten Weg zurücklegen, bis sie von ihm aufgefaßt werden können, einen Weg, auf welchem sie eine unermeßliche Umgestaltung erleiden. Nur durch den Proceß einer durchgreifenden Vergeistigung können die Objekte der Außenwelt sich dem Geiste offenbaren. Auch da, wo der Geist noch der bloßen Wahrnehmung der äußern Welt hingegeben ist, kommt er doch aus seiner Subjektivität nicht heraus. Außerdem sind die Objekte dieser unserer Wahrnehmung Wesen, die durch den Wechsel, durch welchen sie unaufhörlich hindurchgehen, sich als zusammengesetzte und daher theilbare zu erkennen geben, und die der Geist sich gedrungen fühlt, auf untheilbare Ur-Substanzen zurückzuführen. Zu diesen dringt nun aber auch keine Beobachtung; sie sind nothwendige Voraussetzung, aber kein Gegenstand direkter Wahrnehmung. Ebenso verhält es sich mit den Kräften der Natur: durch innere Gesetzmäßigkeit des Denkens gedrungen, setzt sie der Geist bei allen Erscheinungen der Welt als die dieselben bedingenden nothwendigen Gründe

voraus; allein nicht sie, sondern bloß die von ihnen bedingten Erscheinungen sind es, die sich dem Geiste direkt zu erkennen geben. Sind nun die Kräfte der Natur bloße Voraussetzung, so sind es auch die ihnen immanenten Gesetze. Was der Geist wahrnimmt, ist bloß die Regelmäßigkeit der Erscheinungen; daß dieselbe auf einem die sie bedingenden Kräfte beherrschenden Gesetze beruhe, ist ein Schluß von der Wirkung auf den sie erzeugenden Grund. Frägt es sich doch sogar, ob denn nur der Raum, in welchem wir die Objekte unserer sinnlichen Wahrnehmung auseinanderlegen, und die Zeit, nach deren Gesetzen wir den Ablauf der Erscheinungen bestimmen und ordnen, mehr sind als bloße Formen unserer Anschauung; ob das Caussalitätsgesetz, nach welchem wir die durch unsere Wahrnehmung sich uns offenbarenden Thatsachen miteinander verknüpfen, nicht ein bloß subjektives Gesetz ist, das wir auf die äußere Welt übertragen? Man bedenke ferner, daß es bei den durch unsere Sinne vermittelten Aperceptionen nicht bleibt; der Geist verarbeitet sie ja nach seiner innern Gesetzmäßigkeit, und bildet aus ihnen zunächst allgemeine Begriffe, die er sogleich wieder auf die objektive Welt anwendet, um nach ihnen die in derselben ihm erscheinenden zahllosen Gegenstände in bestimmte Ordnungen zu bringen; diese Begriffe verknüpft ferner der Geist zu Urtheilen und Schlüssen, die er, ob sie gleich der Sphäre seines subjektiven Lebens angehören, ansieht als ob sie objektive Gültigkeit haben müßten, und für die er in der Beobachtung der Erscheinungen der äußern Welt eine Bestätigung sucht. Es folgt aus dem Gesagten, daß alle unsere Welterkenntniß subjektiver Natur ist, daß wir bei derselben aus der innern Lebenssphäre des Geistes niemals eigentlich herauskommen, eine Folgerung, die auf den ersten Blick sehr niederschlagend ist, und sicherlich der oben aufgeworfenen Frage: Was wir denn eigentlich von der objektiven Welt wissen, zur vollen Berechtigung dient.

Dennoch würden wir sehr Unrecht haben, wenn wir durch diesen Schluß uns entmuthigen und zu dem Gedanken verleiten ließen, daß Alles, was wir Erkenntniß der Welt nennen, vollkommen unsicher und grundlos sei. Ist es auch dem Geist unmöglich, mit der objektiven Welt in unmittelbare Berührung zu treten, so finden wir doch für die Realität dieser Welt eine sichere Gewährleistung in den Eindrücken, die sie auf unsere Sinnorgane hervorbringt, und die wir in den meisten Fällen unwillkürlich empfangen, sowie in unserer Rückwirkung, die so oft in der Welt einen repellirenden Widerstand, nicht selten eine unüberwindliche Schranke findet. Daß Zeit und Raum auf subjektiven Formen beruhen, in welche alle unsere Anschauungen der äußern und innern Welt aufgenommen werden, und daß wir deßwegen gerade uns den Begriffen der Zeit und des Raums schlechterdings nicht entziehen können, dieß kann allerdings nicht bezweifelt werden. Allein daraus folgt nicht, daß diese Formen keine objektive Geltung haben. Würden sie nicht, wie wir bereits oben bemerkt haben, in aller Ewigkeit vollkommen leer bleiben und niemals die Begriffe von Zeit und Raum in uns erzeugen, wenn nicht in der objektiven Welt etwas läge, das ihnen entspräche und von ihnen aufgenommen würde? Es ist mit diesen Formen der Anschauung, wie mit dem Auge, dem Ohre und allen Sinnen. Vergeblich wären wir mit denselben ausgerüstet, niemals würden wir durch dieselben zu der geringsten Wahrnehmung gelangen, wenn nicht die Welt das enthielte, was ihnen entspricht, und von ihnen angeeignet werden kann. Dem Auge muß von außen her das Licht entgegen kommen, und dem Ohre die Schallwellen, sonst würden wir in ewiger Nacht einherwandeln und nie der mindeste Ton zu unserm Geiste dringen. Zwischen unserm Geiste und der äußern Welt findet ein großartiger Parallelismus Statt, angeordnet von dem unendlichen Ur-Geiste, von welchem beide absolut gesetzt

sind. Wo daher ein Sinn ist, da findet sich in der Welt auch immer Etwas, das dieser Sinn aufzunehmen bestimmt ist und jeder Form des Anschauens und Denkens entspricht in ihr Etwas, was sie füllen und durch sie zu unserer Erkenntniß gelangen soll. Sollte es uns auch schlechthin unmöglich sein, das objektive Wesen des Raums und der Zeit zu erforschen, so können wir doch versichert sein, daß sie nicht bloß subjektive Formen unserer Anschauung sind, was ja übrigens auch dadurch bestätigt wird, daß das räumliche Auseinandersein der Dinge und ihre zeitliche Succession sich uns in der Erfahrung ankündigen, daß jenes sich in der Nothwendigkeit, in die wir uns jeden Augenblick versetzt finden, den Raum, und zuweilen auf eine für uns ermüdende, erschöpfende Weise zu durchmessen, und diese in dem beständigen, nicht selten für uns schmerzlichen und bis in die Tiefe unsers Wesens eingreifenden Wechsel der Dinge sich in ihrer Realität ankündigt.

Derselbe Parallelismus zwischen dem Geist und der objektiven Welt tritt in den Gesetzen hervor, an die der Geist in den Operationen gebunden ist, vermittelst welcher er seine Wahrnehmungen verarbeitet. Vermöge eines solches Gesetzes lassen wir jedes uns erscheinende materielle Wesen aus untheilbaren Ur-Substanzen zusammengesetzt sein, führen jedes Ereigniß der Natur auf gewisse es bedingende Kräfte und Gesetze zurück, und bringen die Phänomene der äußern Welt in einen innigen, unauflöslichen Caussalzusammenhang. Auch diese Gesetze sind allerdings subjektiver Natur; allein wir dürfen nicht den mindesten Zweifel darüber hegen, daß sie dem wirklichen, objektiven Sein vollkommen entsprechen. Die auflösenden Processe, welchen wir die Wesen der materiellen Natur unterwerfen, bestätigen ihre Theilbarkeit, und da diese Theilbarkeit nicht in's Unendliche fortgesetzt werden kann, unsere Vermuthung, daß die letzten Bestandtheile dieser Wesen untheilbare Substanzen sind. Die

Voraussetzung der Kraft, als des bestimmenden Grundes der Erscheinungen, findet in den Kräften, die wir selbst bei unseren Thätigkeiten in Anwendung bringen, und die sich in unserm Bewußtsein ankündigen, eine sichere Gewährleistung. Ebenso rechtfertigt sich die Verknüpfung der verschiedenen Wesen der Natur und der sie betreffenden Phänomene nach dem Caussalitätsgesetze ebenfalls durch die Erfahrung, die ja sogar in vielen Fällen unsere erste Vermuthung hinsichtlich der diese Phänomene bestimmenden Ursachen Lügen straft, und uns solche Ursachen zu erkennen gibt, welche uns zuerst gänzlich verborgen waren. Gegenstände unmittelbarer Erfahrung können allerdings die dem materiellen Sein zum Grunde liegenden und die sie bewegenden und miteinander in Wechselverhältniß setzenden Kräfte und Gesetze nicht sein; wir erheben uns zum Begriffe derselben auf dem Wege des Denkens, und über den Begriff derselben können wir nicht hinaus. Allein könnte dieses uns berechtigen, diesen Begriffen alle objektive Geltung abzusprechen? Wenn diese Ur-Substanzen und die sie durchwaltenden Kräfte und Gesetze nicht durch die Erfahrung, sondern allein durch Processe des Denkens erkannt werden können, liegt der Grund hievon nicht ganz einfach darin, daß sie eben nicht sinnlicher Natur sind? Was die Kräfte der Natur und die sie beherrschenden Gesetze betrifft, so kann die Uebersinnlichkeit ihrer Natur gar nicht in Zweifel gestellt werden. Allein fallen nicht die Ur-Potenzen alles sinnlichen Seins, nach ihrem An- und Fürsichsein, auch in das Gebiet des Uebersinnlichen und Transcendentalen? In dieses Gebiet führt uns, wie wir gesehen haben, unser Selbstbewußtsein ein. Das in ihm sich ankündigende Ich haben wir gegründet gefunden in einer Substanz, die an und für sich raum- und zeitlos, erst in Folge ihrer Selbstoffenbarung und ihres Eintretens in Beziehungen zu anderen Substanzen, unter die Bedingungen des Raums und der Zeit tritt. Nun haben

wir aber bemerkt, daß diese Ur-Substanz des Ichs, obgleich von den Substanzen, die dem natürlichen Sein zum Grunde liegen, durch die in ihr wirksamen Kräfte wesentlich verschieden, doch an und für sich in dasselbe Gebiet gehört, wie diese. Auch diese sind daher an und für sich Momente des transcendentalen Seins. Nichts wäre daher irriger als zu glauben, daß die objektive Welt nichts enthalte, als was sinnlicher Natur ist. Dieser Irrthum wäre um so schwerer, da ja in der objektiven Welt, wie wir bereits mehrmals bemerkt haben, eine unermeßliche Fülle von Ideen liegt, die nichts weniger als todte, sondern ganz eigentlich lebendige, energisch-wirkende sind, Ideen, in welchen sich gerade die in dieser Welt wirksamen Kräfte concentriren, und von welchen sie beherrscht werden. Solche Ideen liegen allen organischen Gebilden zum Grunde; und da nun die Welt in ihrer Gesammtheit ein einheitlicher, streng geschlossener, aber in's Unendliche gegliederter Organismus ist, so müssen wir annehmen, daß der letzte Grund derselben nicht einmal die sie bildenden Ur-Substanzen sind; diese sind nur das Substrat der göttlichen Ideen, welche in ihrer Gesammtheit den letzten Grund der Welt bilden; sie verkörpern sich in diesen Substanzen und kommen so zur Erscheinung. Wenn wir daher die objektive Welt nur durch einen die von ihr auf uns hervorgebrachten Eindrücke vergeistigenden Proceß wahrnehmen, wenn wir diese Aperception durch fernere geistige Thätigkeiten weiter entwickeln und immer mehr vergeistigen, wenn wir durch eine von den Gesetzen des Denkens bestimmte Analyse und Verknüpfung derselben die in ihnen verborgenen Momente entdecken und so zu neuen Erkenntnissen vorandringen, so dürfen wir in diesen geistigen Processen keine solche sehen, die, je weiter wir sie fortsetzen, uns um so weiter von der Wirklichkeit der Welt entfernen, sondern vielmehr solche, durch die wir gerade dazu gelangen, die Welt in ihrem tiefsten Wesen zu erfassen

und so kennen zu lernen, wie sie vor dem göttlichen Geiste steht und durch seine schöpferische Macht realisirt und zur Erscheinung gebracht wird.

Uebrigens ist hier der Ort nicht, auf eine tiefere Ergründung der Realität unserer Welterkenntniß einzugehen; wir überlassen diese der Metaphysik. Die Frage, die wir uns gestellt haben, und auf deren Beantwortung es hier ankommt, ist die: In welchem Verhältnisse das Bewußtsein zu unserer Welterkenntniß stehe? Und hier ist es nun von vornherein offenbar, daß diese jenes zur nothwendigen Voraussetzung hat. Ohne Selbstbewußtsein kann keine Welterkenntniß in uns zur Entwicklung kommen; ohne das unmittelbare Innewerden unsers persönlichen Seins würden alle unsere Wahrnehmungen des objektiven Seins entweder augenblicklich wieder erlöschen, oder ordnungslos durcheinander fließen, aber niemals zu klaren Vorstellungen sich gestalten. Alle Erkenntniß der Welt hebt an mit den Eindrücken, welche diese auf unsere Sinne hervorbringt. Diese Eindrücke erwecken zuerst in uns ein allgemeines, dumpfes Gefühl unsers sinnlichen Seins. Auf dieser Stufe vermögen wir uns noch nicht von der objektiven Welt zu trennen; unser Sein fließt uns noch mit dem weltlichen Sein in Eins zusammen. — Der Wechsel der Eindrücke, welche die Welt auf uns hervorbringt, die verschiedenen Beziehungen derselben auf unser sinnliches Sein, insofern sie dasselbe fördern oder hemmen, besonders die Eindrücke der letztern Art, welche schmerzliche Empfindungen in uns hervorrufen, erheben das allgemeine Gefühl des sinnlichen Seins zum Gefühl eines bestimmten Seins, unsers So-Seins. Durch diese Empfindung der Bestimmtheit unsers Seins als Wohlsein oder Unwohlsein gewinnt das Gefühl unsers Seins eine viel höhere Intensität. Allein auch auf dieser Stufe finden wir uns eigentlich noch nicht selbst; wir vermögen uns von der Welt noch nicht zu trennen; unser

Sein fließt uns noch mit dem äußerlichen Sein in Eins zusammen. Auch hier kann noch keine eigentliche Welterkenntniß zu Stande kommen. Es bedarf neuer, besonders schmerzlicher Eindrücke, um unser Gefühl des So-Seins auf eine höhere Potenz zu erheben. Unvermögend uns den auf uns eindringenden Empfindungen zu entziehen, bei der Reaction gegen dieselben auf Widerstand stoßend, oft unüberwindliche Schranken antreffend, gelangen wir nach und nach und in Folge eines langen, durch unzählige Erfahrungen hindurchgehenden Processes dazu, uns in unserer wesentlichen Verschiedenheit von der Welt zu begreifen. Indem wir uns von ihr trennen, erhebt sich unser Gefühl des So-Seins zu dem unsers individuellen Seins[1]. Allein hier stehen wir noch nicht auf der Stufe, wo wir einer eigentlichen Welterkenntniß fähig wären.

Auf dieser Stufe liegt das objektive Sein noch vor uns wie eine große, dunkle, ordnungslos durcheinander wogende Masse. Die Eindrücke, welche die einzelnen Objekte der Welt auf uns hervorbringen, verschwimmen in einander. Noch unvermögend uns selbst zu bestimmen, müssen wir diese Eindrücke aufnehmen, wie sie von allen Seiten zu uns dringen. Wir können unserer Aufmerksamkeit keine beliebige Richtung geben; wir schauen die Welt an, sind aber außer Stande sie zu beobachten. Daher können wir auch die einzelnen Objekte nicht von einander ablösen und sie in ihrer Einzelnheit auffassen. Noch weniger vermögen wir die verschiedenen Theile der einzelnen Objekte von einander zu unterscheiden, sie in ihrer Besonderheit zu fixiren und sodann wieder zu einer Einheit zu verknüpfen. Wir erschauen z. B. nur den Baum als ein Ganzes, sind aber außer Stande den Stamm, die Aeste, die Blätter und Blüthen desselben gegenseitig von einander abzulösen, und jeden dieser

[1] Siehe oben, S. 39 u. folg.

Theile als ein besonderes Ganze einzeln zu betrachten. Ebenso wenig als wir fähig sind, die einzelnen Bestandtheile der Objekte von einander zu trennen und in ihrer Besonderheit zu erfassen, vermögen wir von den Gegenständen die sie auszeichnenden Eigenschaften abzulösen und sodann wieder auf sie zu beziehen. Der Baum erscheint uns als grün; allein das Grün desselben von dem Baume zu trennen, und dann erst wieder mit dem Baume zu verknüpfen, ist uns auf dieser Stufe der Entwicklung des Bewußtseins nicht möglich. Unmöglich ist uns daher auch, uns von der Vorstellung der Objekte zum Begriffe derselben zu erheben, und auf dem Grunde der realen Welt eine ideale zu schaffen. Auf dieser Stufe bleiben wir daher nothwendig bei der passiven Anschauung der Welt stehen; zu einer Erkenntniß der Welt, einem Wissen von derselben vermögen wir uns schlechterdings noch nicht zu erheben.

Die nothwendige Bedingung aller Welterkenntniß, alles Wissens von der Welt ist die Entwicklung des Bewußtseins bis zu der Stufe, wo unser Selbst sich in Subjekt und Objekt dirimirt und diese beiden Momente wieder zur Einheit verknüpft. Mit dieser Selbst-Diremtion entfaltet sich erst in uns das Vermögen der Selbstbestimmung, und dieses ist die nothwendige Bedingung der willkürlichen Richtung der Aufmerksamkeit. Sobald wir in der Entwicklung des Bewußtseins uns bis zu dieser Stufe erhoben haben, bleiben wir nicht mehr bei einer passiven Aufnahme der Eindrücke stehen, welche die objektive Welt auf unsere Sinne hervorbringt. Wir richten jetzt unsere Aufmerksamkeit beliebig auf diesen oder jenen Punkt; wir schauen nicht mehr bloß an, sondern wir beginnen zu beobachten. Hiemit erscheint uns die Welt nicht mehr als ein dunkles, verworrenes Ganzes, sondern wir gehen bei der Anschauung derselben in einen Proceß des Unterscheidens ein, der von kleinen Anfängen ausgehend, immer weiter voranschreitet und immer tiefer ein-

bringt. Jetzt erst, unsere Aufmerksamkeit auf einzelne Punkte des objektiven Seins hinrichtend, lösen wir die verschiedenen Objekte dieses Seins von einander ab, und betrachten sie in ihrer Einzelnheit, wodurch unsere Anschauung derselben unermeßlich an Klarheit und Bestimmtheit gewinnt. Bei diesen einzelnen Objekten verweilend, trennen wir unwillkürlich ihre verschiedenen Theile von einander und fassen jeden wieder als ein einzelnes Ganzes auf. Wir sehen nicht mehr bloß den Baum als ein Ganzes, sondern unterscheiden an demselben den Stamm, die Aeste, die Blätter, die Blüthen. Indem wir diese einzelnen Theile zu Gegenständen unserer Anschauung und Beobachtung machen, lernen wir sie besser kennen und bemerken an denselben eine Menge von Eigenschaften, die uns vorher verborgen waren. Auf diese Unterscheidung folgt aber augenblicklich wieder ein Proceß des Verknüpfens der einzelnen Theile zu einem einheitlichen Ganzen. Ebenso trennen wir jetzt von dem Objekte die sie auszeichnenden Merkmale, fassen auch diese in ihrer Besonderheit auf und verknüpfen sie wieder mit den Objekten selbst. Erst durch diese in dem Vermögen unserer Selbstbestimmung begründete willkürliche Beobachtung des weltlichen Seins und diesen rastlos wiederholten Proceß des Unterscheidens und Wiederverknüpfens, der Analyse und Synthese, bringt in das Dunkel, in welchem die Welt vor uns lag, Licht, in das ursprüngliche Chaos derselben Ordnung. Unsere Anfangs verworrene, zerfließende Weltanschauung wird zur Welterkenntniß, zum Wissen von der Welt. Und dieses unser Weltwissen wird um so reicher, tiefer, eindringender, da es nicht mehr bei dem realen Sein stehen bleibt, sondern sich von diesem zur Idealität erhebt.

In der That sind die aus der Beobachtung des objektiven Seins gewonnenen Wahrnehmungen und Vorstellungen nur noch die ersten Materialien unserer Welterkenntniß. Aus der

Verarbeitung derselben durch manchfaltige und zum Theil sehr complicirte Operationen schafft sich der Geist eine ideale Welt von unermeßlichem Reichthum, in welcher er sich frei bewegt. In ihrem tiefsten Grunde beruht diese Schöpfung auf der Unterscheidung des Merkmals von dem Objekte dem es angehört. Haben wir das Merkmal von dem Objekte, auf welches wir unsere Aufmerksamkeit richteten, abgelöset, und es in seiner Besonderheit erfaßt, so ist freilich das Nächste, was darauf folgt, dieses, daß wir es wieder mit demselben verknüpfen. Auf die Analyse folgt immer die Synthese. Aber sobald wir irgend ein Merkmal in seiner Besonderheit erfaßt haben, so fixirt sich die Vorstellung von demselben in unserm Geiste. Und indem wir nun die verschiedenen Objekte miteinander vergleichen und bei jedem diese Unterscheidung desselben von den es auszeichnenden Merkmalen vornehmen, treten unwillkürlich die ihnen gemeinsamen Merkmale in unserm Geiste zu einer einheitlichen Vorstellung zusammen. So entfaltet sich in uns aus der Vorstellung der Begriff; und aus dem niederen, engeren Begriffe entwickelt sich durch ähnlichen Proceß der allgemeinere, höhere. Unermeßlich ist die Fülle der Begriffe, die der Geist auf solche Weise in sich entfaltet. Und weit entfernt, sie wie starre, spröde, zusammenhangslose Potenzen in sich aufzubewahren, bringt sie der Geist auf dem Wege des Urtheilens und Schließens in die manchfaltigste Verbindung und erhebt sich so zu einer Menge von Erkenntnissen, zu welchen die Erfahrung ihn nie würde geführt haben. Diese Begriffe bilden in ihrer Gesammtheit eine Ideal-Welt, die allerdings aus der realen Welt abstrahirt, darum aber doch nichts weniger als ein leerer, wesenloser Reflex dieser ist; vielmehr schließt sie dem Geiste das verborgene Wesen der Welt erst recht auf und öffnet ihm die Aussicht auf ein den Erscheinungen zum Grunde liegendes transcendentales Sein.

Indessen muß der Geist, um sich zur Ahnung dieses Seins

erheben zu können, in der Entwicklung seines Bewußtseins noch weiter voranschreiten. Die nächste zu erreichende Stufe ist die, wo wir unser Selbst von allen seinen wechselnden Bestimmtheiten ablösen und es in seiner beharrlichen Identität auffassen, mit anderen Worten wo unser Bewußtsein zum Selbstbewußtsein wird. Auf dieser Stufe angelangt, beginnen wir einen ähnlichen Proceß der Unterscheidung in dem objektiven Sein. Unwillkürlich nämlich lösen wir die Erscheinungen der Welt von den sie bedingenden Gründen ab; in diesen erkennen wir die sie erzeugenden Kräfte und begreifen das in dem Wechsel derselben sich äußernde Identische als das diese Kräfte beherrschende Gesetz. Diese Unterscheidung der Welterscheinungen von den sie bedingenden Kräften und Gesetzen markirt abermals in unserer Welterkenntniß einen unermeßlichen Fortschritt. Mit ihr geht uns ein neues Licht auf; es öffnet sich uns ein ganz neues Feld der Beobachtung und Forschung. Auch ist es erst diese Erkenntniß der Kräfte und Gesetze der Welt, welche uns von der Herrschaft der Welt erlöset und uns die Mittel an die Hand gibt, sie zu bewältigen und unseren Zwecken dienstbar zu machen.

Noch immer stehen wir aber nicht auf der höchsten Stufe, die unsere Welterkenntniß erreichen kann und soll. Auch zu dieser können wir uns nur dadurch erheben, daß unser Bewußtsein zur höchsten Potenz seiner Entwicklung gelangt. So lange wir noch auf dem Standpunkt des empirischen Selbstbewußtseins stehen, sind uns die Erscheinungen der Welt, nebst den sie bedingenden Kräften und Gesetzen die Welt selbst. Keine Ahnung geht in uns auf, daß diese Erscheinungswelt nur die Offenbarung eines hinter ihr liegenden geheimnißvollen Seins ist. Haben wir uns aber von dem Standpunkt des empirischen Selbstbewußtseins zu dem des transcendentalen erhoben, haben wir unser Ich abgelöset nicht bloß von allen seinen wech-

felnden Bestimmtheiten, sondern auch von den Bedingungen der Zeit, unter welchen der stete Wechsel dieser Bestimmtheiten Statt findet, abstrahiren wir von allem, was der Offenbarung und folglich der Erscheinung des Ichs angehört, um es in der vollen Reinheit seines zeit- und wandellosen Seins zu erfassen, so werden wir nicht umhin können, auch das unserer Anschauung vorliegende, objektive Sein als ein solches zu betrachten, das im Grunde nur die Erscheinung eines aller und jeder Erfahrung sich entziehenden raum- und zeitlosen und nur durch seine Selbstoffenbarung unter die Bedingungen des Raums und der Zeit tretenden Seins ist. So entfaltet sich in uns die Idee von einer der empirischen Welt zum Grunde liegenden transcendentalen Welt, die aber selbst, als eine endliche, ihre Grundbedingung in einem unendlichen Sein findet. Geleitet von dem unserm Geiste inwohnenden Gottes-Bewußtsein erheben wir uns allmählich zu dem Gedanken, daß die Welt in diesem ihrem transcendentalen Sein, so wie in ihrer Erscheinung die Selbstoffenbarung eines ewigen Geistes ist. Unsere Welterkenntniß führt unwiderstehlich zur Gotteserkenntniß und vollendet sich in dieser.

Es ist hier der Ort nicht, diese Gedanken weiter zu verfolgen. Indessen erhellt aus dem Gesagten, daß unsere Welterkenntniß sich in stetem Parallelismus mit unserm Bewußtsein entwickelt, wobei wir jedoch keineswegs in Abrede stellen wollen, daß diese unsere Welterkenntniß ihrerseits zur Enfaltung unsers Bewußtseins mitwirkt. Sind auch Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein wesentlich von einander verschieden, so ist doch das eine ohne das andere nicht zu denken, und die Entwicklung des einen immer die Bedingung der Entwicklung des andern.

Es dürfte wohl, nach dem Gesagten, kaum nöthig sein zu bemerken, daß das Thier, auch das den höheren Classen angehörige, sich schlechterdings zu keiner eigentlichen Erkenntniß der

Welt erheben kann. Wohl fühlt es sich als seiend, es gelangt sogar zum Gefühl seines individuellen Seins und folglich seines Verschiedenseins von der Welt; allein unvermögend sich in der Einheit des Ichs zu erfassen, kann es sich auch nicht gänzlich von der Welt ablösen; es ist nicht im Stande ihr in seinem Ich-Sein gegenüberzutreten; es entbehrt daher auch des Vermögens der Selbstbestimmung und vermag nicht die einzelnen Objekte aus der Masse der Erscheinungen hervorzuheben, sie sich im Bewußtsein gegenwärtig zu erhalten, sie zu Gegenständen willkürlicher Aufmerksamkeit und genauerer Beobachtung zu machen. Noch weniger ist es im Stande, die aus der Anschauung der Welt geschöpften Vorstellungen weiter zu verarbeiten und sich aus denselben eine ideale Welt zu schaffen. Nicht einmal zu allgemeinen Begriffen vermag es sich zu erheben, nech weniger solche Begriffe in Urtheile und Schlüsse zusammenzusetzen. Die Welt ist und bleibt ihm immer nur eine verworrene Erscheinung, die es durch träumerisches Wahrnehmen auffaßt; aber die einzelnen Wahrnehmungen der Welt in höhere Einheiten zu verknüpfen, oder über die Erscheinung hinaus in das tiefere Wesen der Welt einzudringen, dieses liegt schlechthin über dem Bereiche seiner Fähigkeiten hinaus. Auch in dieser Hinsicht ist das Thier von dem Menschen durch eine unübersteigliche Kluft getrennt.

c) Verhältniß des Bewußtseins zur Gotteserkenntniß.

Alle Gotteserkenntniß wurzelt in dem Begriffe des Absoluten. Es soll damit nicht gesagt werden, daß dieser Begriff des Absoluten an und für sich schon der volle Gottesbegriff sei; im Gegentheil bedarf derselbe auf alle Seiten hin, vermittelst einer an die Erscheinungen der Natur, oder die Erfahrungen des menschlichen Lebens, oder die Ereignisse und den ganzen Verlauf der Geschichte anknüpfende Reflexion beleuchtet, entwickelt

und zu höherer Ausbildung erhoben zu werden. Allein alles religiöse Denken kann auch im Grunde keinen anderen Zweck haben als den, diesen Begriff weiter zu entfalten, den in ihm beschlossenen, unendlichen Reichthum auseinander zu legen, ihn auf die manchfaltigsten Gegenstände und Verhältnisse zu beziehen, und ein ganzes System religiöser Ideen und Lehren aus ihm zu entwickeln. Nun ist aber das Vorhandensein dieses Begriffs des Absoluten in dem menschlichen Geiste Etwas, das uns billig in das höchste Erstaunen setzen muß. Wie kommt der endliche Geist zu dem Begriffe des Unendlichen, Unbedingten, Absoluten? Schöpft er ihn aus der Erfahrung? Wie wäre dieses möglich, da ja alle Gegenstände unserer Erfahrung dem Reiche des Endlichen angehören. Aus dem Endlichen aber den Begriff des Unendlichen, Absoluten abzuleiten, ist eben so undenkbar, als die Ableitung des Begriffs des Lichts aus dem Dunkel, des Seins aus dem Nicht-Sein. Oder sollte dieser Begriff ein Ergebniß verständiger Reflexion sein? Dagegen aber ist einzuwenden, daß die auf die Erkenntniß Gottes ausgehende Reflexion diesen Begriff des Absoluten nimmermehr zu geben vermag, sondern ihn immer schon als einen gegebenen voraussetzt. Wenn unser Denken, getragen von dem uns immanenten Gesetze der Caussalität, von der Erscheinung als einer bedingten Wirkung zu ihrer bedingenden Ursache emporsteigt, und diese Ursache selbst wieder in einer höhern Ursache bedingt sein läßt, wie kommt es, daß wir diese Reihe von Ursachen und Wirkungen nicht in's Endlose fortsetzen, sondern sie auf einmal abbrechen durch die Annahme einer höchsten, letzten, allbedingenden Ursache, eines Absoluten? Liegt der Grund davon nicht darin, daß der Begriff dieses Absoluten, wenn auch vielleicht noch in dunkler, verworrener Gestalt, schon in unserm Geiste lag und durch dieses nach dem Caussalitätsgesetze sich bewegende Denken nur hervorgerufen wurde? Wie kommt es, daß, wenn

wir uns in die Betrachtung der wundervollen immanenten Zweckmäßigkeit, die sich in allen Wesen und Erscheinungen der Natur zu erkennen gibt, vertiefen, augenblicklich unser Geist sich emporgetragen fühlt zu dem Gedanken eines allweisen Urhebers der Natur? Ist es die bewunderswürdige Organisation der Naturwesen selbst, die uns diesen Gedanken einflößt? Nein, sie weckt nur den Begriff des Absoluten und zieht ihn aus dem Dunkel, in dem er verborgen lag, hervor; entwickelt ihn aber zugleich weiter, indem sie uns die absolute Weltursache als eine bewußte, vernünftige, allweise, folglich als absoluten Geist zu erkennen gibt. — Wenn mit der das uns inwohnende Sittengesetz uns verkündigenden Stimme des Gewissens sich augenblicklich der Gedanke verknüpft, daß es einen höchsten, sittlichen Gesetzgeber geben müsse, wenn die in so vielen schmerzlich auffallenden Erfahrungen sich äußernde Disharmonie zwischen der Tugend und Glückseligkeit uns unwiderstehlich dahin treibt vorauszusetzen, daß ein höchster, allheiliger und allgerechter Vergelter da sein müsse, woher kommt dieß? Können wir es uns anders erklären als dadurch, daß auch diese Momente des sittlichen Lebens den bereits in uns liegenden Begriff des Absoluten hervorrufen, indem die an dieselben anknüpfende Reflexion ihn zu dem eines sittlich-allvollkommenen Geistes gestaltet?

Der Begriff des Absoluten ist mithin kein Ergebniß vernünftiger Reflexion, was ja auch schon daraus hervorgeht, daß wir ihn, wenn auch nur als dunkle, verworrene Ahnung, bei Völkern antreffen, die in ihrer Bildung noch sehr tief stehend, kaum zum vernünftigen Denken erwacht sind. Wir fühlen uns daher gedrungen anzunehmen, daß er apriorischer Natur ist. Es wäre nun aber absurd, wenn wir diese seine apriorische Natur dahin verstehen wollten, daß wir ihn in fertiger Gestalt mit auf die Welt bringen. Aus dem oben Gesagten erhellt hinreichend, daß er sich allmählich in uns entwickelt und ausbildet.

Aprioriſch iſt er, weil er aus dem Geiſte ſelbſt entſpringt, eine Gotteserfahrung in der Tiefe unſeres Innern iſt. Allein wo iſt nun in dem menſchlichen Geiſte die Urquelle desſelben? Hier ſtehen wir vor einem Problem von der höchſten, weitgreifendſten Bedeutung, deſſen Löſung wir aber der Religionsphiloſophie überlaſſen müſſen. Wir beſchränken uns darauf zu bemerken, daß die Ueberzeugung, die wir in Abſicht auf die Art und Weiſe, dieſes Problem zu löſen, ſchon vor längeren Jahren ausgeſprochen haben[1], uns noch immer feſt ſteht, und ſogar durch wiederholte Forſchung über dieſen Gegenſtand neue Beſtätigung gefunden hat. Und dieſe unſere Ueberzeugung geht nun dahin, daß der tiefſte Grund des uns immanenten Begriffs des Abſoluten in dem metaphyſiſchen Verhältniſſe liegt, in welchem der endliche Geiſt zu dem unendlichen ſteht.

Daß zwiſchen unſerm Geiſte und Gott ein ſolches Verhältniß Statt finde, ſcheint uns in keinen Zweifel gezogen werden zu können. Weiſen doch alle endlichen Weſen, inſofern ſie den Grund ihres Seins nicht in ſich ſelbſt haben, auf einen abſoluten Grund hin. Mag auch ein Weſen die nächſte Bedingung ſeines Seins in einer unermeßlichen Reihe vorhergehender Urſachen und Wirkungen haben, ſo ſetzen doch dieſe alle, inſofern ſie in das Bereich des Endlichen fallen, ein Unendliches voraus; denkbar ſind ſie nur inſofern angenommen wird, daß ſie ſich am Ende an eine abſolute Urſache anknüpfen und von dieſer getragen werden. Darum gerade wird die Reflexion, ſie mag ausgehen von welchem Weſen ſie wolle, am Ende immer auf Gott geführt. Iſt nun die Welt der Inbegriff alles Endlichen, ſo ruht ſie ſelbſt nothwendig auf Gott als ihrem Urgrunde. Sie iſt daher durch keine Kluft von Gott getrennt, ſondern vielmehr Gott immanent wie Gott ſeinerſeits ihr immanent iſt. Was

[1] S. die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften, S. 37 u. folg.

würde geschehen, wenn die Welt auf einmal aus der Nacht ihrer Bewußtlosigkeit zum Selbstbewußtsein erwachte? Die Himmel würden sich nicht mehr darauf beschränken durch die Erscheinung ihrer Herrlichkeit die Ehre Gottes zu offenbaren, sondern sie würden mit freudigem Bewußtsein Gott preisen; mit dem ersten Aussprechen ihres Ichs würde sich das mit unendlichem Entzücken von ihnen ausgesprochene Wort Gott verbinden.

Zu dem Reiche des Endlichen gehört nun aber auch das gesammte Reich der endlichen Geister. Gleichwie die Natur den letzten Grund ihres Seins nicht in sich selbst hat, sondern in dem unendlichen Geiste, so ruht auch das Geisterreich auf Gott als seinem Urgrund. Es wird getragen, durchwaltet von Gott. Es ist Gott, wie Gott ihm immanent. Mithin knüpft ein inniges, unauflösliches Band jeden individuellen Geist an den absoluten Urheber und Träger des ganzen Geisterreiches; weßhalb wir mit voller Ueberzeugung das Wort Pauli wiederholen können (Ap.-G. 17, 28): Wir leben, weben und sind in Gott. Dieses Verhältniß des endlichen Geistes zu Gott können wir nicht besser zu erkennen geben, als durch das Verhältniß des Gedankens zu dem denkenden Geiste. Der Gedanke ist nicht der Geist; er ist von diesem wesentlich verschieden. Den Grund seines Seins hat er nicht in sich selbst; er wurzelt im Geist und ist nur insoferne als dieser ihn denkt. Er steht daher zu dem Geiste, und dieser zu ihm in dem Verhältnisse der Immanenz. Im Momente, wo der Geist sich dem Gedanken entzieht, versinkt dieser in Nichts; ebenso würde der Gedanke in Nichts versinken, wenn er sich von dem ihn erzeugenden Geiste ablösete. Auch der endliche Geist würde augenblicklich zu Nichts werden, wenn Gott sich ihm entzöge, oder er sich durch einen Act der Selbstbestimmung von dem absoluten Geiste losrisse.

Was folgt aber nun aus diesem den endlichen Geist mit seinem absoluten Urgrund verknüpfenden Verhältnisse? Folgt

nicht natürlich daraus, daß, sobald als der Geist zur Anschauung seiner selbst gelangt, er sich begreift als ein in dem Absoluten wurzelndes, in diesem den Urgrund seines Seins habendes Wesen? Mit dem Selbstbewußtsein verknüpft sich daher nothwendig ein Bewußtsein des Absoluten. Nicht die Erfahrung, nicht die Reflexion ist daher die Urquelle der Religion, ebenso wenig das Gefühl, oder die praktische Vernunft, oder das Gewissen; sie liegt in dem Selbstbewußtsein, und dieses offenbart das Absolute nothwendig deßhalb, weil der Geist, der in demselben sich selbst erfaßt, erscheint, durchleuchtet, ein von Gott gesetzter, auf dem Absoluten ruhender, in ihm den letzten Grund seines Seins findender ist.

Die tiefste Grundlage aller Religion ist, wie aus dem Gesagten erhellt, das wesentliche Verhältniß, in welchem der menschliche Geist mit Gott steht. Aus diesem entwickelt sich in uns mit dem Selbstbewußtsein und im Parallelismus mit der Entfaltung dieses, ein geheimnißvolles Bewußtsein des absoluten Grundes unsers Seins, das wir auch mit dem Worte Gottesbewußtsein bezeichnen können, eine Bezeichnung, die indessen insofern nicht ganz richtig ist, als dieses Bewußtsein noch nicht den vollen Gottesbegriff, sondern zunächst nur noch die ersten Keime von demselben in sich trägt. Es versteht sich von selbst, daß dieses Gottesbewußtsein sich Anfangs nur leise ankündigt und noch sehr dunkel und verworren ist. Ist doch auch das Bewußtsein des Ich Anfangs noch unklar und unbestimmt. Erst nach und nach, und in gleichem Maße wie das Selbstbewußtsein, entwickelt sich auch das Selbstbewußtsein zu höherer Klarheit und Intensität. Gänzlich erlöschen kann es in dem Menschen, in welchem es einmal aufgegangen ist, nicht mehr. Je stärker der Mensch dagegen reagirt, desto lebhafter wird es sich äußern. Dieß erklärt uns, warum die Religion in dem Menschen unzerstörbar ist. Mag er auch durch

verirrte Speculation, oder verleitet durch die Unsittlichkeit seiner Gesinnung und Handlungsweise theoretisch in den entschiedensten Unglauben versinken, so wird die Religion dennoch in seinem Bewußtsein fortleben, und zuweilen, gegen seinen Willen, in ihm mit seltener Gewalt hervortreten. — Aus eben diesem Umstande, daß die Religion in einem ursprünglichen Gottesbewußtsein ihre tiefste Begründung findet, erklärt sich die Allgemeinheit derselben, welche schon mehreren Philosophen des Alterthums auffiel und in den bewundernswürdigen Fortschritten, welche die ethnographischen Wissenschaften in neueren Zeiten gemacht haben, eine sichere Bestätigung gefunden hat. Und so gibt uns derselbe auch Aufschluß darüber, daß die Religion in allen Richtungen des geistigen Lebens hervortritt. Wenn nämlich, wie wir bereits nachgewiesen haben, das Leben des Geistes sich auf der Grundlage des Bewußtseins entwickelt, überall von demselben getragen und durchleuchtet wird, und in ihm sich reflectirend, sich auch in ihm zur Einheit zusammenfaßt, so muß das ursprüngliche Gottesbewußtsein nothwendig auch in alle Richtungen dieses Lebens eindringen und bestimmend auf dasselbe einwirken. Nichts ist daher natürlicher, als daß, während dieses Gottesbewußtsein zur Quelle einer reichen Fülle der religiösen Erkenntniß wird, es auf der andern Seite in dem Geiste den nöthigen Trieb erzeugt, praktisch mit dem absoluten Geist in Harmonie und innige Gemeinschaft zu treten und in demselben ganz neue Gefühle erweckt, und zwar die süßesten, erhebendsten, deren der Mensch fähig ist, und welche in ihrer Gesammtheit in dem wahrhaft frommen Individuo eine Glückseligkeit erzeugen, wie sie die Welt nicht verleihen kann. Es ist mit der Religion wie mit der Sittlichkeit; sie ist eine eigene Form des geistigen Lebens und gerade die höchste, edelste. Da nun aber das geistige Leben ein einheitliches ist, so nimmt sie auch den ganzen Menscheu in Anspruch, und ent-

wickelt sich darum gerade in normaler Weise nur dann, wann das Denken, Wollen und Fühlen zur Erzeugung des religiösen Lebens harmonisch zusammenwirken.

Das Bewußtsein des Absoluten ist noch keine Gotteserkenntniß, allein von ihr geht alle Erkenntniß des unendlichen Geistes aus. Diese hebt damit an, daß dieses Bewußtsein in den Begriff des Absoluten umgesetzt wird. Die Bildung dieses Begriffes ist schon eine That des denkenden Geistes, allein eine That, die er unwillkürlich vollbringt. Die Spuren dieses Begriffes finden sich schon bei dem Kinde und äußern sich in der Neigung desselben zum Wunder. Es bedarf nicht der Bemerkung, daß dieser Begriff in seiner ersten Gestalt, wie das Gottesbewußtsein selbst, sehr dunkel und verworren ist. Es ist mehr eine unklare, zerfließende Ahnung, als ein bestimmter Begriff. Ist er schon in seiner ersten Entstehung ein Erzeugniß des denkenden Geistes, so ist es auch Sache dieses Geistes, ihn weiter zu verarbeiten, ihn zu höherer Klarheit und Bestimmtheit zu erheben, und den überschwenglichen Reichthum von Gedanken, der in ihm beschlossen ist, zu entfalten. Indem die Reflexion ihn in Beziehung setzt zu der Natur und den Thatsachen des sittlichen Lebens, zu den wechselnden Ereignissen des menschlichen Daseins und der Geschichte der Völker und der ganzen Menschheit, entwickelt sich allmählich dieser Anfangs so dunkle, verschwimmende, aber ahnungsreiche Begriff des Absoluten zu der lichtvollen Idee des absoluten, allheiligen, allliebenden Geistes, der erhabensten Idee, welcher der menschliche Geist fähig ist. Diese Idee wird nun ihrerseits die Grundlage einer eigentlichen Gotteserkenntniß, welche durch die gesetzmäßige Wirksamkeit des denkenden Geistes zu einer reichen, umfassenden, organisch zusammenhängenden, in einem höchsten Princip sich concentrirenden Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen erhoben werden kann — zu derjenigen Wissenschaft, in

welcher alle anderen ihre Vollendung und ihre Einheit finden. Daß alle diese Operationen, durch welche der Begriff des Absoluten entwickelt und zu einer mehr oder weniger umfassenden Gotteserkenntniß verarbeitet wird, das Selbstbewußtsein voraussetzen, auf dem Grunde desselben Statt finden, sich in ihm reflectiren und sammt den durch sie erzeugten Erkenntnissen von Gott und göttlichen Dingen in ihm zur Einheit zusammentreten, erhellt aus dem, was wir über das Verhältniß des Bewußtseins zu den Thätigkeiten des Erkenntniß-Vermögens überhaupt gesagt haben, mit solcher Evidenz, daß wir uns auf den Beweis davon nicht ferner einzulassen brauchen.

Das Verhältniß des Selbstbewußtseins zur Gotteserkenntniß bestimmt sich folglich dahin, das alle religiöse Erkenntniß von dem Bewußtsein des Absoluten ausgeht, übrigens aber ein Erzeugniß des auf dem Grunde des Selbstbewußtseins sich vollziehenden Denkens ist, in ihm sich reflectirt und zur Einheit zusammenschließt.

d) Verhältniß des Bewußtseins zu der unmittelbaren oder vermittelten Ueberzeugung, zu dem Glauben und Wissen.

Die Fluth der Gedanken, welche in der Form von Vorstellungen, Begriffen, Urtheilen, Schlüssen, von dem ersten Momente an, von wo die Seele sich zum geistigen Leben erschließt, den menschlichen Geist durchziehen, bewegen, bestimmen, ist unermeßlich. Entspringen die einen aus seiner absichtlichen Thätigkeit, so werden die anderen unabsichtlich in ihm durch die Erscheinungen der Natur und die Ereignisse des Lebens hervorgerufen, oder von anderen Menschen in ihn übergetragen. Viele dieser Gedanken schweben dem Geist nur momentan vor, und tauchen sich dann wieder in das Dunkel der Bewußtlosigkeit unter; andere hingegen hält der Geist absichtlich fest, und sucht sie sich zu assimiliren und in das Ganze seines Gedanken-

systems zu verweben, während es auch solche gibt, die er absichtlich von sich ausstößt und entfernt. Dieß deutet hin auf den sehr verschiedenen Werth, welchen der Geist den ihm vorschwebenden Gedanken zuschreibt. Zunächst hängt dieser Werth ab von der Beziehung, in welcher die Gedanken zu den menschlichen Interessen stehen, und diese Interessen sind nicht bloß die materiellen, sondern auch und ganz vorzüglich die geistigen. Je mehr ein Gedanke zur Förderung des physischen Wohlseins zu dienen scheint, desto mehr wird der Geist sich auch bemühen ihn festzuhalten und ihn mit anderweitigen bereits von ihm assimilirten Gedanken zu verknüpfen. Eben so steigt oder fällt der Werth der Gedanken nach dem Verhältnisse, in welchem sie zu den geistigen Gütern stehen, nach welchen der Mensch, von seinem eigensten Wesen gedrungen, unwillkürlich strebt. Gedanken, die Licht in ihm verbreiten, die den Umfang seines Wissens erweitern, und hiedurch gerade seine Herrschaft über die Natur erhöhen, welche ihm bei seinen sittlichen Bestrebungen zur Stütze dienen, ihm in den Prüfungen des Lebens Trost verleihen und freundliche Hoffnungen aufschließen, diese wird der Geist nicht mehr fallen lassen, sondern sie sich aneignen und ihnen in dem Ganzen seiner Gedankenwelt eine passende Stelle anweisen. Doch ist diese Beziehung der Gedanken zu den menschlichen Interessen nicht das einzige Criterium, nach welchem er ihren Werth ermißt. Ein anderes, und gerade das vorzüglichste Criterium bei der Werthbestimmung der ihm vorschwebenden Gedanken, ist ihre Wahrheit. Nur solche Gedanken, die er als wahr erkannt hat, haben für ihn reelle Wichtigkeit; nur sie können sein Wissen bereichern, ihn in seinem Handeln und Streben bestimmen und mit wohlthuender Kraft auf sein Gefühl einwirken. Soll daher der Geist sich veranlaßt fühlen, einen Gedanken fest zu halten, ihn in die Tiefe seines Wesens aufzunehmen, so muß er erkannt haben, daß er wahr ist. Wahre

Gedanken sind für den Geist, was für den physischen Organismus solche Stoffe sind, die seiner Lebenserhaltung dienen, und die derselbe daher ergreift und nach gehöriger Verarbeitung an die Stelle führt, wo ein Ersatz entschwundener Bestandtheile nothwendig geworden ist. So assimilirt sich der Geist die als wahr erkannten Gedanken und verwebt sie mit der Gesammtheit seiner Erkenntnisse, ihnen den Ort anweisend, wo sie hingehören, und sich am leichtesten und natürlichsten mit den anderweitigen Gedanken verknüpfen. Gedanken, die er als irrig erkannt hat, können für ihn keinen Werth haben; nichtig in sich selbst wegen des in ihnen eingeschlossenen Widerspruchs, wirken sie auf seine geistige Thätigkeit nur störend. Er kann sie daher nicht in sich dulden, sondern muß sich dahin getrieben fühlen, sie von sich auszustoßen. Wenn der Geist einen falschen Gedanken in sich festhält, so kann er es nur deßwegen thun, weil er hinsichtlich desselben in Täuschung befangen, ihn für wahr hält. Allein sobald diese Täuschung verschwunden ist und dessen Falschheit sich ihm geoffenbart hat, wird er ihn auch nicht länger in sich dulden, sondern ihn von sich ausscheiden. Solche Gedanken gleichen mithin den materiellen Stoffen, die zur Erhaltung und fortdauernden Erneuerung des physischen Organismus nicht dienen können, oder wenn sie auch auf einige Zeit hin dazu gedient haben, doch unbrauchbar geworden sind, und daher durch den organisch-animalischen Lebensproceß auch ausgeschieden und entfernt werden.

Die Anerkennung der Wahrheit eines Gedankens erzeugt in dem Geiste das Fürwahrhalten, welches, insofern es eine durch erkannte Gründe oder durch Zeugnisse bedingte Bestimmtheit des Geistes ist, ein Ueberzeugtsein bildet. Dieses Ueberzeugtsein ist entweder ein unmittelbares oder ein vermitteltes. Es wird uns im weitern Verlaufe dieser Betrachtung vollkommen klar werden, daß beides das Selbstbewußtsein

zur nothwendigen Voraussetzung hat, ja sogar auf unabweislichen Thatsachen desselben beruht.

Vor allen Dingen frägt es sich, wie der Geist zu Werke geht, um zur Anerkennung der Wahrheit eines Gedankens zu gelangen? Um diese Frage beantworten zu könneu, müssen wir uns eine von der Logik aufgestellte Unterscheidung aneignen, die nämlich zwischen formaler (subjektiver) und materialer (objektiver) Wahrheit.

Erstere beruht auf der Uebereinstimmung eines Gedankens mit den Gesetzen des Denkens, letztere auf der Uebereinstimmung des Inhalts eines Gedankens mit dem Objekt, auf welches er sich bezieht.

Daß nun der Geist die Gesetze seines Denkens in sich trage, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen. Hieraus folgt, daß nur ein von diesen Gesetzen bestimmtes Denken zur Erkenntniß der Wahrheit führen kann. Jede Vorstellung, jedes Urtheil, jeder Schluß, welche durch eine diesen Denkgesetzen widersprechende Denkthätigkeit erzeugt worden sind, werden auch in ihrem Inhalte mit denselben im Widerspruche stehen. Schon um dieses Grundes willen müssen sie als falsch angesehen werden. Wegen des innern Widerstreites der in ihnen zusammengefaßten Elemente sind sie in sich selbst nichtig, eine Nichtigkeit, die sich sogleich zu erkennen gibt, wenn sie Gegenstände eines klaren gesetzmäßigen Denkens werden sollen; denn ein solches Denken derselben wird sich alsobald als unmöglich erweisen. Aus dieser ihrer formalen Falschheit folgt, daß sie auch objektiv nicht wahr sein können; denn was in sich selbst widersprechend und nichtig ist, kann nimmermehr der Ausdruck einer objektiven Realität sein. Formale Wahrheit kommt dagegen nur solchen Gedanken zu, welche durch ein von den theoretischen Gesetzen des Geistes bestimmtes Denken gewonnen worden sind, und in welchen daher auch nur solche Elemente zusammengefaßt sind, die in keinem innern Widerspruche miteinander

stehen. Gedanken dieser Art tragen die Gewährleistung ihres idealen Seins in sich. Hieraus folgt aber noch nicht ihre objektive Wahrheit. Zwar werden wegen des Parallelismus, in welchem die Gesetze des Geistes mit den Gesetzen der objektiven Welt stehen, die Erzeugnisse eines gesetzmäßigen Denkens immer die Präsumtion in sich schließen, auch objektiv wahr zu sein. Und wirklich eilt ja oft das Nachdenken und die Berechnung der objektiven Erfahrung voraus, und läßt errathen, was erst späterhin als reelle Thatsache entdeckt wird. Das wird indessen doch nur dann der Fall sein, wenn dieses Nachdenken und diese Berechnung von Sätzen ausgingen, deren objektive Wahrheit schon empirisch sicher gestellt war. So gelingt es dem Astronomen, aus den Aberrationen in dem Lauf eines Planeten auf das Dasein eines andern, mit diesem in Wechselwirkung stehenden Planeten, der sich bisher aller Beobachtung entzogen hatte, zu schließen. Allein die formale Richtigkeit dieser Berechnung entspricht nur darum der objektiven Realität, weil die Aberrationen, von denen sie ausging, bereits ein durch genaue Beobachtung sicher gestelltes Faktum waren. Geht hingegen das Denken von solchen Voraussetzungen aus, die objektiv noch nicht erwiesen sind, so kann es, obgleich auf ganz gesetzmäßige Weise voranschreitend, dennoch auf Resultate führen, die bei aller subjektiven Wahrheit in der Realität keine Bestätigung finden.

Allein wie gelangen wir zur Anerkennung der formalen Wahrheit oder Falschheit eines Gedankens? Wir gelangen dazu entweder auf unmittelbare Weise, oder durch Vermittlungen, in beiden Fällen aber ist es eine Thatsache des Bewußtseins, welche darüber entscheidet.

Obgleich die Denkgesetze unserm Geist immanent sind, so hat doch derselbe von ihnen kein unmittelbares Bewußtsein [1].

[1] S. oben, S. 155.

So wenig er sich der Gesetze bewußt ist, nach welchen die von der äußern Welt auf die Sinnapparate hervorgebrachten Eindrücke durch die Nerven fortgeleitet, nach durchgreifender Modification in das Centralorgan übergetragen, und dort von dem Geist ergriffen und in Wahrnehmungen verwandelt werden, oder von den Gesetzen, nach welchen ein vollbrachter Willensakt auf das Centralorgan und die motorischen Nerven, und durch diese auf die ihnen entsprechenden Muskeln einwirkt, und vermittelst derselben in dem leiblichen Organ, dem diese Muskeln angehören, die beabsichtigte Bewegung hervorbringt, so wenig hat der Geist ein Bewußtsein von den Gesetzen, nach welchen er in seinen Denkoperationen zu Werke geht. Aus seinen Wahrnehmungen bildet er Begriffe, Urtheile, Schlüsse, ohne sich die geringste Rechenschaft abzulegen von den Gesetzen, durch welche alle diese Operationen bestimmt werden. Es bedarf einer anhaltenden Reflexion auf die bereits vollbrachten Denkakte, um diese Akte selbst von den Gesetzen zu unterscheiden, vermöge welcher sie zu Stande kamen, und diese von jenen absondern zu können. Indessen sind diese theoretischen Gesetze doch eigentliche Lebensgesetze des Geistes. Daher kommt es, daß alle Gedanken, welche ihnen entsprechen, eine das geistige Leben fördernde, alle ihnen widersprechende Gedanken hingegen eine dasselbe hemmende Wirkung hervorbringen, welche sich unmittelbar in dem Bewußtsein ankündigen wird. Darum wird der Geist sich gegen die ersteren receptiv, gegen die anderen repulsiv verhalten, und sich eben deßhalb, ohne weitere Prüfung, für die Wahrheit der ersteren und für die Falschheit der anderen entscheiden. Doch wird das Bewußtsein in solchen Fällen mit Klarheit und Bestimmtheit sich nur in Ansehung solcher Vorstellungen und Sätze aussprechen, welche einfach und deren Inhalt leicht überschaubar ist. Außerdem ist zu bemerken, daß sich, in Folge der Entfaltung des geistigen Lebens, in der theoretischen Richtung aus

diesen Denkgesetzen selbst unwillkürlich gewisse Sätze hervorarbeiten, welche der adäquate Ausdruck derselben sind und sich daher im Bewußtsein mit axiomatischer Gewißheit ankündigen. Treten nun einfache Vorstellungen und Sätze vor den Geist, so wird er sich augenblicklich des Verhältnisses, in welchem sie zu diesen axiomatischen Wahrheiten stehen bewußt; stimmen sie mit denselben überein, so nimmt er sie in sich auf und hält sie fest; im entgegengesetzten Fall stößt er sie als formal falsche und nichtige von sich ab.

Diese Entscheidung des Selbstbewußtseins über die formale Wahrheit oder Falschheit der ihm vorschwebenden Gedanken wird aber nicht mehr auf solche unmittelbare Weise erfolgen, wenn diese letzteren complicirter Natur sind, und eine große Menge von Elementen in sich tragen. Es kann geschehen, daß der Geist längere Zeit in Absicht auf die Natur derselben in Täuschung befangen bleibt. Diese Täuschung wird um so leichter eintreten und um so schwieriger zu überwinden sein, wenn irgend ein Interesse in das Spiel kommt. Entspricht ein Gedanke einem Triebe, der gerade in uns rege geworden ist, einem Wunsche, den wir hegen, einem Gefühle, das uns beherrscht, so werden wir immer geneigt sein, denselben für wahr zu halten, auch wenn er einen innern Widerspruch in sich schließen sollte, wie wir auf der andern Seite uns leicht hinreißen lassen, einem in sich wahren Gedanken die Wahrheit abzusprechen, wenn er den uns augenblicklich beherrschenden Gefühlen und Trieben widerspricht. Wohl mag es geschehen, daß das Bewußtsein die Uebereinstimmung eines Gedankens mit den dem Geiste immanenten theoretischen Gesetzen ahnend, sich auf eine den gerade vorwaltenden Gefühlen und Trieben widersprechende Weise äußert. Sind jedoch diese sehr lebhaft, so wird es ihm nicht leicht gelingen, die durch sie erzeugte Täuschung zu zerstreuen. Erst wenn diese Gedanken einer nähern Prüfung un-

terworfen, wenn sie mit anderen Gedanken, deren Wahrheit bereits fest steht, vorzüglich mit den axiomatischen Sätzen, in welchen die Gesetze des Denkens ihren natürlichsten, einfachsten Ausdruck finden, in Vergleichung gebracht werden, folglich erst in Folge einer Reihe von Denkoperationen wird das Verhältniß derselben zu den Denkgesetzen klar hervortreten, und das Bewußtsein über ihre Wahrheit oder Falschheit eine bestimmte Entscheidung abgeben. So rechtfertigt sich, was wir oben bemerkt haben, daß die letzte Bedingung unserer Ueberzeugung hinsichtlich der formalen Wahrheit der Gedanken Thatsachen unsers Bewußtseins sind.

Beruht die formale Wahrheit eines Gedankens auf seiner Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Denkens, so beruht seine materiale Wahrheit auf der Uebereinstimmung seines Inhalts mit seinem Objekt. Sämmtliche Objekte unserer Vorstellungen, Urtheile, Schlüsse zerfallen nun aber in zwei große Klassen. Zu der einen gehört unser eigenes Sein und alle Bestimmtheiten desselben, folglich die Thätigkeiten, die wir vollbringen, die Kräfte, durch welche diese Thätigkeiten bedingt werden, die Zuständlichkeiten unsers Gefühls und unsere ganze Gemüthswelt. Zu der andern gehören alle Wesen und Erscheinungen der Außenwelt. Bedenken wir nun, daß unser Sein selbst und alle Bestimmtheiten desselben uns nur allein dadurch bekannt werden, daß unser Ich sich dirimirt und sich selbst zum Objekte der Anschauung wird, so erkennen wir, daß die erste und nothwendigste Bedingung aller Erkenntniß einer auf uns selbst bezüglichen Wahrheit das Selbstbewußtsein ist. Nur insofern wir unserer selbst bewußt sind, wissen wir um die Thatsachen, mit welchen wir die uns selbst betreffenden Gedanken zu vergleichen haben, und über deren Wahrheit oder Falschheit eine Entscheidung abzugeben ist. Indessen beschränkt sich die Rolle des Selbstbewußtseins nicht bloß darauf, daß es uns die Thatsachen

darbietet, welche uns bei der Entscheidung über die uns selbst betreffenden Wahrheiten zum Maßstabe dienen, sondern es bildet auch die nothwendige Grundlage des ganzen Processes, durch welchen die Entscheidung über das Verhältniß eines solchen Gedankens zu diesen Thatsachen vermittelt wird. Der Gedanke selbst muß unserm Bewußtsein vorschweben; auf dem Boden des Bewußtseins findet die Vergleichung desselben mit den Thatsachen Statt, welche uns durch das Bewußtsein bekannt werden, und das aus dieser Vergleichung hervorgehende Ergebniß muß selbst wieder von dem Bewußtsein aufgenommen werden, um für uns ein Objekt der Erkenntniß werden zu können. Es folgt hieraus, daß die Erkenntniß der materialen Wahrheit eines Gedankens, dessen Objekt wir selbst sind, auf der Reflexibilität des Selbstbewußtseins beruht, auf welche wir oben aufmerksam gemacht haben. Kaum bedarf es hier der Bemerkung, daß die Wesen der animalischen Schöpfung, weil sie sich nicht zum Selbstbewußtsein erheben können, auch von einer auf sie selbst bezüglichen Wahrheit nicht die leiseste Ahnung haben können.

Bei der Prüfung eines Gedankens, dessen Objekt wir selbst sind, kann nun ein doppelter Fall eintreten. Entweder ist in dem Augenblick, wo wir die Vergleichung desselben mit der Thatsache des Bewußtseins, auf die er sich bezieht, vornehmen, diese Thatsache eine gerade Statt findende Bestimmtheit unsers Seins; wir sind in der Thätigkeit begriffen, oder wir befinden uns in dem Gefühlszustand worauf es ankommt; oder diese Thatsache des Bewußtseins ist eine zwar momentan nicht vorhandene, aber aus früherer Erfahrung uns bekannte und im Gedächtniß erhaltene Bestimmtheit unsers Seins. Ist das geistige Leben und Wirken in uns zu einiger Entwicklung gekommen, so werden unvermerkt und durch unwillkürliche Denkprocesse nicht wenige Fakta unsers innern Lebens, in Folge ihrer

öftern Wiederkehr, sich in allgemeine Sätze umsetzen, welchen wir, weil sie der unmittelbare, theoretische Ausdruck solcher Thatsachen sind, unmittelbare Wahrheit zuschreiben. Bei der im Interesse der zur Erkenntniß der materialen Wahrheit eines Gedankens anzustellenden Prüfung werden wir nun nicht sowohl die im Gedächtniß gebliebenen Vorstellungen der Thatsachen des Bewußtseins selbst, als vielmehr diese sie unmittelbar ausdrückenden Sätze zum Maßstabe nehmen. Material wahr sind nur allein solche Gedanken, die auf dem Wege eines von den theoretischen Gesetzen des Geistes bestimmten Denkens sich aus diesen Thatsachen des Bewußtseins selbst, oder aus den sie unmittelbar ausdrückenden allgemeinen Sätzen entwickelt haben, und die deßwegen wieder auf dem Wege des gesetzmäßigen Denkens auf diese Thatsachen oder Sätze zurückgeführt werden können. Die Schwierigkeit dieser Zurückführung wird abhängen von der größern oder geringern Menge der Mittelglieder, durch welche der Gedanke, über dessen Wahrheit wir ins Reine kommen wollen, sich entwickelt hat und wieder zurückgeführt werden muß. Bei solchen Gedanken, die nur durch wenige Glieder vermittelt worden sind, wird auch der Proceß der Zurückführung auf die entsprechenden Thatsachen oder die sie ausdrückenden Sätze ein einfacher sein. Complicirter und hiemit schwieriger aber wird dieser Proceß, wenn der Gedanke durch eine eine größere Menge vermittelnder Sätze durchlaufende Denkthätigkeit sich entfaltet hat. Wenn es bei der Entwicklung eines solchen Gedankens leicht geschehen kann, daß bei dem einen oder dem andern der vermittelnden Sätze ein Gesetz des Denkens übertreten wurde, so kann auch bei der Zurückführung desselben auf ein unmittelbares Faktum des Bewußtseins oder den dasselbe ausdrückenden Satz leicht ein Verstoß gegen die Gesetze des Denkens begangen, und so über die Wahrheit oder Falschheit desselben ein irriges Urtheil gefällt werden. So entscheidet sich

die Wahrheit eines auf eine Gefühlsstimmung bezüglichen Gedankens sehr leicht, wann diese Stimmung augenblicklich noch in uns fortdauert, oder, im Falle sie eine verschwundene ist, wir von derselben eine sichere Erinnerung in uns erhalten haben. Ebenso verhält es sich mit solchen Gedanken, welche uns Kräfte zuschreiben, die wir gerade in Anwendung bringen, oder von deren häufiger Anwendung die Erinnerung uns sichere Kunde gibt. Nicht im mindesten können wir darüber im Zweifel sein, daß es eine objektive Welt gibt, weil die Realität derselben sich in tausend Thatsachen des Bewußtseins mit unwidersprechlicher Gewißheit ankündigt. So ist es uns unmöglich, die Freiheit unsers Willens in Zweifel zu ziehen, so lange wir die Affirmation derselben nach den Thatsachen unsers Selbstbewußtseins beurtheilen. Die Zweifel an derselben entspringen erst daraus, daß man von der Bestimmtheit des Bewußtseins in dieser Beziehung absieht und Gedanken Raum gibt, die von anderen Gründen ausgehen. Ebenso wird es keinen Menschen geben, der es sich im Ernste einreden ließe, daß es keinen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen gebe, weil dieser Unterschied sich durch unwidersprechliche Fakta in unserm Bewußtsein ankündigt. Wir können ebenso wenig es über uns gewinnen, den Unterschied von schön und häßlich zu läugnen, weil auch die ästhetischen Gefühle Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins sind. Schwieriger aber ist es über die Wahrheit manches sittlichen Ausspruchs eine Entscheidung abzugeben, weil derselbe vielleicht durch viele Mittelglieder aus dem Bewußtsein unserer sittlichen Freiheit und der uns immanenten moralischen Gesetze entwickelt worden ist, und durch eben diese Glieder wieder auf die die Freiheit des Willens und die sittliche Gesetzgebung in unserm Innern aussprechenden Thatsachen des Bewußtseins zurückgeführt werden muß. Nicht geringeren Schwierigkeiten unterliegt die Beurtheilung ästhetischer Grundsätze und Regeln, weil

auch diese durch einen vielleicht sehr complicirten Denkproceß aus den ästhetischen Gefühlen abgeleitet worden sind, und durch einen nicht weniger verwickelten Proceß wieder auf dieselben zurückgeführt werden müssen. Die Realität eines absoluten Seins ist unmittelbarer Ausdruck unsers Bewußtseins, und kündigt sich daher unserm Geiste als unmittelbare Wahrheit an; anders ist es aber mit vielen religiösen Sätzen, die durch verwickelte Denkthätigkeiten gewonnen, auch erst durch viele Mittelglieder zu diesem ursprünglichen Gottesbewußtsein zurückgeführt und nach Maßgabe desselben beurtheilt werden müssen.

Es möchte uns scheinen, daß es sich mit der Beurtheilung der materialen Wahrheit solcher Gedanken, die sich auf die objektive Welt beziehen, ganz anders verhalte, als solcher, die unser eigenes Sein und dessen Bestimmtheiten zum Gegenstand haben. Bei jenen komme es darauf an, daß wir ihren Inhalt mit den außer uns existirenden Gegenständen, auf welche sie sich beziehen, vergleichen. Getragen wird diese Ansicht von der Voraussetzung der Realität der objektiven Welt. Da nun diese sich auf unwidersprechliche Weise in unserm Bewußtsein ankündigt, so sind auch alle solche Menschen, welchen eine philosophische Bildung abgeht, vollkommen davon überzeugt, daß die Wahrheit der auf sie bezüglichen Vorstellungen auf keine andere als die angegebene Weise ermittelt werden könne. Die Vorstellung einer Pflanze, eines Thieres, ergebe sich als wahr daraus, daß sie mit diesen Wesen verglichen und als mit ihnen übereinstimmend erfunden werde. Die Wahrheit allgemeiner Begriffe von Pflanzen, Thieren müsse darnach bestimmt werden, ob sie alle Merkmale in sich fassen, welche diesen Naturwesen gemeinschaftlich zukommen. Ebenso könne die Wahrheit eines ein Gesetz der physischen Natur aussprechenden Satzes nur dadurch erkannt werden, daß dieselbe mit den Erscheinungen der Natur, welche als unter der Herrschaft dieses Gesetzes erfolgend ge-

dacht werden, zusammengehalten und in der Gleichförmigkeit, mit welcher diese Statt finden, nachgewiesen werde.

Allein wie allgemein auch diese Ansicht verbreitet sein, wie schwer es uns auch ankommen möge, uns derselben zu entziehen, so beruht sie dennoch auf einer Täuschung, wie aus dem, was wir bereits über die Entstehung unserer Erkenntniß von der objektiven Welt bemerkt haben, deutlich hervorgeht.

Mit dieser Welt in unmittelbare Berührung zu treten, ist unserm Geiste schlechterdings unmöglich. Was wir von ihr in unser Bewußtsein aufnehmen, das sind nicht die Objekte derselben selbst, sondern die Eindrücke, welche diese auf unsere Sinne hervorbringen und die erst noch vielfach und wesentlich umgebildet werden müssen, bis sie zu eigentlichen Wahrnehmungen werden. Von solchen Wahrnehmungen heben alle unsere Erkenntnisse der Außenwelt an. Ueber sie hinaus kommen wir nicht. Was sind sie aber anders als das Resultat subjektiver Vorgänge, Bestimmtheiten unseres Selbstbewußtseins? Es folgt hieraus, daß wir unsere Vorstellungen von der objektiven Welt, alles was wir als Erkenntniß derselben betrachten, nicht mit dem reellen Wesen derselben, sondern nur mit den Wahrnehmungen, die wir aus ihr schöpfen, zusammenhalten können. Es verhält sich daher im Grunde mit der Wahrheit der auf die objektive Welt bezüglichen Gedanken ganz so, wie mit der Wahrheit derjenigen Gedanken, die unser subjektives Sein und die Bestimmtheiten desselben zum Gegenstande haben. Der Maßstab, nach welchem sie zu ermessen ist, das sind nicht die Objekte dieser Welt an und für sich, sondern die Eindrücke, die sie auf uns machen, oder vielmehr die Wahrnehmungen, die wir von ihnen haben, folglich Thatsachen unsers Bewußtseins. Soll deßwegen über die Wahrheit irgend einer auf diese Welt bezüglichen Vorstellung, irgend eines sie betreffenden Satzes ein Urtheil abgegeben werden, so müssen diese nach dem ganzen in

[illegible]

Hier stoßen wir nun aber auf eine Schwierigkeit, die wir uns nicht verhehlen können, auch nicht verhehlen wollen, die aber von so unermeßlicher Bedeutung ist, daß sie alle objective Wahrheit bis in ihre tiefste Grundlage zu erschüttern, alle unsere Erkenntnisse von der Außenwelt in leeren Schein aufzulösen droht. Wenn wir bei der Prüfung unserer das objective Sein betreffenden Vorstellungen, Urtheile, Schlüsse, nie weiter kommen als bis zu unseren Wahrnehmungen, wer bürgt uns dafür, daß diese wahr sind? Müßten wir nicht, um uns von der Wahrheit dieser zu versichern, sie abermals mit ihren Objekten vergleichen? Allein eine solche Vergleichung ist ja eine reine Unmöglichkeit. Diese Wahrnehmungen entspringen aus sinnlichen Eindrücken. Allein, welchen weiten Weg müssen diese zurücklegen, welche durchgreifende Umbildungen müssen sie erleiden, bis sie von dem Bewußtsein aufgenommen und zu wirk-

lichen Wahrnehmungen werden können! Und außerdem, wie könnten wir vergessen, daß alle sinnliche Anschauungen sich unter der Herrschaft subjektiver Gesetze entfalten, daß es wiederum solche Gesetze sind, welche das ganze Denken, durch welche wir sie verarbeiten, bestimmen? So verwandelt sich uns am Ende Alles, was wir objektive Erkenntniß nennen, in subjektive. Unaufhörlich bewegen wir uns in unserer Innenwelt, ohne eine Brücke zu finden, auf der wir über dieselbe hinaus, bis zu der objektiven Welt, gelangen könnten. Und so kehrt immer wieder die Frage zurück: Wer bürgt uns für die Wahrheit unserer Wahrnehmungen und hiemit aller unserer Erkenntnisse von der objektiven Welt? Kann nur von einer materialen, objektiven Wahrheit im Ernste die Rede sein? Gibt es eine andere als eine formale, subjektive, die uns aber über die Wirklichkeit des äußern Seins keinen sichern Aufschluß geben kann?

Haben wir oben auf diese in Absicht auf die Wahrheit unserer Welterkenntniß uns aufstoßenden Bedenken hingewiesen, so haben wir dort auch schon auf die Gründe aufmerksam gemacht, durch welche wir uns über sie beruhigen können. Es sind zunächst die Thatsachen unsers Bewußtseins, welche ungeachtet der Subjektivität aller unserer Welterkenntniß dennoch die objektive Realität der Welt auf unwidersprechliche Weise verbürgen. Es ist sodann der großartige Parallelismus zwischen den Formen unserer sinnlichen Anschauung und den Gesetzen des Denkens einerseits, und den Gesetzen des objektiven Seins andererseits, ein Parallelismus, der seinen Grund darin hat, daß die physische Welt und die geistige Welt, beide von dem absoluten Geiste geschaffen und Offenbarungen seines Wesens sind. Es ist endlich der Gedanke, daß das wahre, tiefste Sein der Welt nicht dasjenige ist, welches sich unseren Sinnen offenbart, sondern das, welches über der Erscheinung der Welt hinausliegt, das transcendentale Sein derselben, welches sich uns nur dadurch

ihnen beschlossenen Inhalte auf solche unmittelbare Wahrnehmungen zurückgeführt und als übereinstimmend mit ihnen nachgewiesen werden. Das letzte Criterium derselben sind daher ebenfalls Thatsachen unsers Bewußtseins. Ueberhaupt spielt bei der Ermittlung der Wahrheit solcher Vorstellungen und Sätze das Bewußtsein ganz dieselbe Rolle, wie bei der Ermittlung der Wahrheit von Gedanken, deren Objekt wir selbst sind. Nicht nur, daß die Vorstellungen, Urtheile oder Schlüsse, über deren Wahrheit ein Urtheil abgegeben werden soll, dem Bewußtsein gegenwärtig sein müssen, es müssen auch Thatsachen des Bewußtseins, auf welche sie bezogen werden können, entweder augenblicklich in uns Statt finden, oder in der Erinnerung uns vorschweben; außerdem muß der ganze Denkproceß, durch welchen diese Beziehung und Vergleichung vermittelt wird, auf der Grundlage des Bewußtseins Statt finden und das Ergebniß desselben wieder von dem Bewußtsein ergriffen und in eine Bestimmtheit desselben umgesetzt werden.

Hier stoßen wir nun aber auf eine Schwierigkeit, die wir uns nicht verhehlen können, auch nicht verhehlen wollen, die aber von so unermeßlicher Bedeutung ist, daß sie alle objektive Wahrheit bis in ihre tiefste Grundlage zu erschüttern, alle unsere Erkenntnisse von der Außenwelt in leeren Schein aufzulösen droht. Wenn wir bei der Prüfung unserer das objektive Sein betreffenden Vorstellungen, Urtheile, Schlüsse, nie weiter kommen als bis zu unseren Wahrnehmungen, wer bürgt uns dafür, daß diese wahr sind? Müßten wir nicht, um uns von der Wahrheit dieser zu versichern, sie abermals mit ihren Objekten vergleichen? Allein eine solche Vergleichung ist ja eine reine Unmöglichkeit. Diese Wahrnehmungen entspringen aus sinnlichen Eindrücken. Allein, welchen weiten Weg müssen diese zurücklegen, welche durchgreifende Umbildungen müssen sie erleiden, bis sie von dem Bewußtsein aufgenommen und zu wirk-

lichen Wahrnehmungen werden können! Und außerdem, wie könnten wir vergessen, daß alle sinnliche Anschauungen sich unter der Herrschaft subjektiver Gesetze entfalten, daß es wiederum solche Gesetze sind, welche das ganze Denken, durch welche wir sie verarbeiten, bestimmen? So verwandelt sich uns am Ende Alles, was wir objektive Erkenntniß nennen, in subjektive. Unaufhörlich bewegen wir uns in unserer Innenwelt, ohne eine Brücke zu finden, auf der wir über dieselbe hinaus, bis zu der objektiven Welt, gelangen könnten. Und so kehrt immer wieder die Frage zurück: Wer bürgt uns für die Wahrheit unserer Wahrnehmungen und hiemit aller unserer Erkenntnisse von der objektiven Welt? Kann nur von einer materialen, objektiven Wahrheit im Ernste die Rede sein? Gibt es eine andere als eine formale, subjektive, die uns aber über die Wirklichkeit des äußern Seins keinen sichern Aufschluß geben kann?

Haben wir oben auf diese in Absicht auf die Wahrheit unserer Welterkenntniß uns aufstoßenden Bedenken hingewiesen, so haben wir dort auch schon auf die Gründe aufmerksam gemacht, durch welche wir uns über sie beruhigen können. Es sind zunächst die Thatsachen unsers Bewußtseins, welche ungeachtet der Subjektivität aller unserer Welterkenntniß dennoch die objektive Realität der Welt auf unwidersprechliche Weise verbürgen. Es ist sodann der großartige Parallelismus zwischen den Formen unserer sinnlichen Anschauung und den Gesetzen des Denkens einerseits, und den Gesetzen des objektiven Seins andererseits, ein Parallelismus, der seinen Grund darin hat, daß die physische Welt und die geistige Welt, beide von dem absoluten Geiste geschaffen und Offenbarungen seines Wesens sind. Es ist endlich der Gedanke, daß das wahre, tiefste Sein der Welt nicht dasjenige ist, welches sich unseren Sinnen offenbart, sondern das, welches über der Erscheinung der Welt hinausliegt, das transcendentale Sein derselben, welches sich uns nur dadurch

offenbart, daß wir unsere sinnlichen Wahrnehmungen vermittelst des vernünftigen Denkens verarbeiten und vergeistigen. Die tiefste Welterkenntniß geht uns in den Ideen auf, die wir aus unserer sinnlichen Weltanschauung entfalten und die im Grunde nichts anderes sind als eine Reproduction derjenigen Ideen, die der ewige Geist in der Welt realisirt und durch die er sich in ihr selbst offenbart.

Da es indessen doch immer die sinnliche Wahrnehmung ist, auf die wir unsere Welterkenntnisse, um über die materiale Wahrheit derselben in's Reine zu kommen, zu beziehen haben, so können wir nicht umhin noch auf eine andere sich hier einstellende Schwierigkeit aufmerksam zu machen. Offenbar sind wir nur dann berechtigt, einem die objektive Welt betreffenden Gedanken Wahrheit zuzuschreiben, wenn wir gewiß sind, daß die Wahrnehmung, auf die wir sie zurückführen, aus einem durchaus gesunden, ungetrübten, sinnlichen Eindruck entsprungen ist und durch keine andere Gründe eine Alteration erfahren hat. Allein wer weiß es nun nicht aus eigener Erfahrung, wie leicht es geschehen kann, daß krankhafte Zustände des Sinnapparates, Verstimmungen des Nervenlebens und des Gefühls, ebenso auch vorgefaßte Meinungen, lebhafte Befürchtungen, Wünsche und Hoffnungen trübend und entstellend auf unsere Perceptionen einwirken? Befindet sich der Mensch in einem solchen Zustande, so wird es ihm auch unmöglich sein, sich der aus solchen Ursachen entspringenden Täuschung zu entreißen. Es wird ihm daher der rechte Maßstab fehlen, nach welchem er die materiale Wahrheit eines die objektive Welt betreffenden Gedankens zu ermessen hat. Welche Mittel soll er nun anwenden, um das Blendwerk, in welchem er befangen ist, zu zerstreuen? Wohl kann er die Eindrücke, welche dieselben Objekte auf andere Menschen hervorbringen, zu Rathe ziehen. Allein abgesehen davon, daß wir im Allgemeinen unvermögend sind,

mit Gewißheit zu entscheiden, ob die anderen Menschen die Außenwelt ebenso anschauen wie wir, und in dieser Beziehung es über eine bloße auf der Gleichheit der menschlichen Natur und der ihr immanenten Gesetze beruhende Präsumtion nicht bringen können, wird der Mensch, so lange die Ursachen der Alteration seiner sinnlichen Wahrnehmung fortdauern, auch immer geneigt sein zu vermuthen, daß der Irrthum nicht ihm zur Last fällt, sondern den andern. Da wir nun niemals vollkommen gewiß sind, ob nicht in einem gegebenen Momente unsere sinnliche Wahrnehmung durch irgend eine Ursache eine Trübung erfahren hat, so bleibt uns, wenn wir über die materiale Wahrheit unserer die Außenwelt betreffenden Gedanken nicht unaufhörlich in Ungewißheit schweben wollen, nichts anderes übrig, als daß wir zum Maßstabe unserer Entscheidung über diese Wahrheit nicht solche Wahrnehmungen nehmen, die wir nur einmal in einem vorübergehenden Momente hatten, sondern solche, die sich öfters und in verschiedenen Verhältnissen in uns wiederholten und darin, daß sie immer in der gleichen Form zurückkehrten, sich als solche zu erkennen geben, die frei von allen trübenden Einwirkungen allein durch die Objekte der äußern Welt und das gesetzmäßige Wirken der Sinne erzeugt worden sind. Außerdem können wir in vielen Fällen bei der Beurtheilung der Wahrheit einer aus einem unserer Sinne entsprungenen Vorstellung die Zeugnisse eines anderen Sinnes zu Rathe ziehen. So dienen die Perceptionen unseres Tastsinnes zur Bestätigung oder zur Berichtigung der Wahrnehmungen des Gesichtssinnes, gleichwie die Perceptionen des Geruches und Geschmackes sich gegenseitig bewähren, berichtigen oder completiren. Uebrigens wird es sich mit der Zurückführung unserer die objektive Welt betreffenden Gedanken auf die Thatsachen unsers Bewußtseins, von welchen sie zunächst ausgegangen sind, ebenso verhalten, wie mit denjenigen Gedanken, die

sich auf die Bestimmtheiten unseres eigenen Seins beziehen. Je näher ein solcher Gedanke der Thatsache des Bewußtseins selbst steht, desto einfacher und leichter wird seine Zurückführung auf dieselbe und mithin die Entscheidung über seine materiale Wahrheit sein. Gedanken hingegen, welche durch einen complicirten Denkproceß aus unseren sinnlichen Wahrnehmungen sich entwickelt haben, werden, wenn über ihre Wahrheit ein gründliches Urtheil abgegeben werden soll, auch wieder durch alle diese Vermittlungen zurückgeführt werden müssen, durch welche sie bei ihrer Entstehung hindurchgegangen sind. Es folgt hieraus, daß das Urtheil über ihre Wahrheit nur dann ein richtiges sein wird, wenn bei dieser Zurückführung kein vermittelndes Glied übersprungen, kein Gesetz des Denkens verletzt worden ist. Die aus der unmittelbaren Wahrnehmung eines Objekts der Außenwelt entsprungene Vorstellung von demselben bedarf, um als eine wahre erkannt zu werden, keines andern Processes, als daß sie mit dieser Wahrnehmung verglichen werde. Anders verhält es sich schon mit allgemeinen Begriffen. Gewonnen durch die Analyse einer Mehrheit von Objekten und die In-Einsfassung der ihnen gemeinschaftlich zukommenden Merkmale, können sie als wahre nur insofern erkannt werden, als dieser Proceß, aus dem sie sich entfalteten, rückwärts bis zur Vorstellung dieser Objekte, oder vielmehr der sinnlichen Anschauungen, aus welchen sie entsprangen, wiederholt wird. So kann die materiale Wahrheit eines astronomischen Satzes nur dadurch erkannt werden, daß alle die complicirten Rechnungen, von welchen er das Endergebniß ist, wiederholt und bis zu den Beobachtungen der astronomischen Erscheinungen zurückgelenkt werden, von welchen sie ausgegangen waren. Kann es bei solchen verwickelten Operationen, durch welche astronomische Sätze zu Tage gefördert werden, auch bei der Voraussetzung der vollkommenen Richtigkeit der ihnen zum Ausgangspunkt dienenden Beobachtungen leicht ge-

schehen, daß in Folge der Verletzung eines Denkgesetzes ein Irrthum sich einschleiche, der den vermittelst dieser Operationen gewonnenen Satz selbst zum Irrthum macht, so kann auch in solchen Fällen, wo diese Operationen ganz richtig waren, bei ihrer Zurückführung auf ihre ersten Gründe ebenso leicht ein Irrthum eintreten, welcher dann eine Verkennung der Wahrheit des der Prüfung unterworfenen Satzes zur Folge haben wird.

Blicken wir auf das bisher Gesagte zurück, so erkennen wir, daß die letzten Gründe aller Wahrheit, der formalen als der materialen, Thatsachen des Bewußtseins, oder solche Sätze sind, in welchen diese ihren unmittelbaren und adäquaten Ausdruck finden. Weiter, als zu solchen Thatsachen zurückzukehren, ist uns nicht möglich. Sie bedürfen, um als wahr anerkannt zu werden, keiner Reflexion; vielmehr tragen sie ihre Wahrheit und Gewißheit in sich selbst. Gerade darum widerstehen sie auch jedem Zweifel. Wir können uns in unserm Denken vielfach verirren und durch die unsern Irrthum erzeugenden Gründe in schwere Täuschung verwickeln. Allein, gewaltiger als alle diese Irrthümer, sind die Thatsachen unsers Bewußtseins, welche daher auch immer in dem gewöhnlichen Leben unsere Urtheile und Handlungen bestimmen werden. Der entschiedenste Idealismus wird denjenigen, welcher ihm huldigt, nicht abhalten, sich so zu benehmen, als wenn er von der Realität einer objektiven Welt vollkommen überzeugt wäre. Ebenso wird der überzeugteste Determinist in seinem Urtheile über den Werth seiner eigenen Gesinnungen und Handlungen, und denjenigen der anderen Menschen, sich von dem Bewußtsein der sittlichen Freiheit leiten lassen, und der frechste Gottesläugner in vielen Momenten das in ihm fortglimmende Bewußtsein des Uebersinnlichen und Absoluten auf eine überraschende Weise verrathen.

Es gibt demnach **unmittelbare Wahrheiten**, — Wahrheiten aus erster Hand, wie Jacobi sich auszudrücken pflegte, und diese sind gerade jene Sätze, welche auf unmittelbare Weise die Bestimmtheiten unsers Bewußtseins aussprechen. Alle andere Wahrheiten werden auf dem Wege vermittelnder Denkprocesse gewonnen; sie setzen voraus, daß diese Processe von wirklichen Thatsachen des Bewußtseins ausgingen und rein von den dem Geiste immanenten Denkgesetzen bestimmt wurden. Der Erweis solcher Wahrheiten besteht in nichts anderm, als in der Rückführung derselben durch alle Stufen der Vermittlung, durch welche sie gewonnen wurden, bis zu den Thatsachen des Bewußtseins, von welchen das sie erzeugende Denken seinen ersten Ausgang nahm.

Entsprechend diesem Unterschied zwischen den Wahrheiten ist auch unsere Ueberzeugung eine **unmittelbare**, oder eine **vermittelte**. Diese setzt jene immer voraus und findet in ihr ihre letzte Grundlage.

Wendet man nun auf die unmittelbare Ueberzeugung, nach dem Vorgange Jacobi's, das Wort **Glauben** an, auf die vermittelte das Wort **Wissen**, so gelangt man zum Schlusse, daß alles Wissen auf dem Glauben ruht, einem Glauben, der mit dem Wissen, wenn es ein durch gesetzmäßige Thätigkeiten des Geistes gewonnenes und folglich wahres ist, nie in Conflict gerathen kann, und der, weit entfernt diesem letztern in Gewißheit nachzustehen, vielmehr diesem erst seine Gewißheit verleihen muß. Wir würden uns daher seltsam täuschen, wenn wir dem Glauben nur in dem Gebiete des religiösen Denkens und Lebens seine Stelle anweisen wollten. Soll die Philosophie nicht haltungslos in der Luft schweben, so muß auch sie von dem Glauben ausgehen und immer wieder zu ihm zurückkehren; ihre letzte Wahrheit findet sie nur in ihm. Dieser Glaube wurzelt nun aber seinerseits in dem Bewußtsein; er beruht auf nichts

andern, als auf den Bestimmtheiten desselben. Das Endergebniß der bisher angestellten Untersuchungen ist daher dieses: daß die letzte Voraussetzung und der tiefste Grund alles Glaubens und Wissens, folglich aller Wahrheit das Bewußtsein ist, und daß es für solche Wesen, die sich nicht zum Selbstbewußtsein erheben können, auch keine Wahrheit geben kann.

b. Verhältniß des Bewußtseins zum Wollen und Handeln.

Wenn das Erkenntniß-Vermögen darauf ausgeht, die äußere Welt theoretisch zu bewältigen, indem es die von ihr auf die Sinnesorgane hervorgebrachten Eindrücke dem Geiste zuführt, vergeistigt, durch die manchfaltigsten Operationen verarbeitet und hiedurch gerade ihm erst das rechte, tiefe Verständniß der Welt aufschließt, so geht das Willens-Vermögen dahin, die objektive Welt praktisch zu bewältigen, indem es die in unserm Geist entfalteten Gedanken in dieselbe überführt, und in ihr realisirt, wodurch es gerade dieser Welt ein geistiges Gepräge aufdrückt und sie zwingt unseren Zwecken dienstbar zu sein. Das nothwendige Organ der Wirksamkeit des Willens-Vermögens sind ebenfalls die Nerven, und zwar die motorischen, welche von dem Centralorgane ausgehend sich in die Muskeln vertiefen, und durch den auf die Irritabilität derselben hervorgebrachten Reiz sie bestimmen, die Bewegungen zu vollziehen, durch welche der dem Geiste vorschwebende Gedanke realisirt wird. Wie ein solcher Gedanke, der, dem Geiste entsprungen, selbst durch und durch idealer Natur ist, bestimmend auf das Centralorgan und durch dieses auf die motorischen Nerven einwirken, wie diese Wirkung, in den Nerven sich fortsetzend, sich den Muskeln mittheilen und in ihnen Bedingung beabsichtigter Bewegungen werden könne, das ist für uns ein eben so unerforschliches Geheimniß, wie die Fortsetzung der Sinnesreize

durch die sensibeln Nerven bis zum Gehirn, und von diesem aus bis zum Geiste, in welchem erst deren Umsetzung in Wahrnehmungen und Vorstellungen Statt findet. Während bei der Erkenntniß durch die Sinne ein physischer Reiz durch seine weitere Fortleitung sich allmählich vergeistigt und endlich in dem Geiste in eine rein geistige Potenz verwandelt wird, so erleidet bei den Funktionen des Willens-Vermögens umgekehrt eine rein geistige Potenz durch ihre weitere Fortleitung eine Umwandlung, durch welche sie zu einem physischen Reize wird — die eine dieser Umwandlungen ist eben so unerklärbar als die andere.

Es folgt aus dem Gesagten, daß jede Handlung, die wir verrichten, das Resultat eines sehr complicirten Processes ist[1]. Analysiren wir diesen Proceß, so finden wir als ersten Faktoren desselben in der Regel einen dem Geiste vorschwebenden Gedanken, und zwar den, welcher in die äußere Welt übergetragen und in ihr verwirklicht werden soll[2]. Diese Vorstellung der zu vollbringenden That, das, was wir zu thun beabsichtigen, ist es, was wir gewöhnlich mit dem Worte der Absicht bezeichnen. Allein soll nun dieser Gedanke zur That werden, so

[1] Wir sprechen hier von eigentlich gewollten, folglich bewußten Handlungen, daher nicht von den Thätigkeiten, welche die Psyche ohne Bewußtsein in der Sphäre des physischen Lebens vollzieht, ebenso wenig von den ganz unwillkürlichen Reflexbewegungen, welche durch die auf die motorischen Nerven von den sensibeln Nerven im Innern des Organismus bewirkten Reize hervorgebracht werden. Von diesen Reflexbewegungen wird weiter unten die Rede sein.

[2] Zuweilen ist unter den den Willen in Anspruch nehmenden und zu Handlungen determinirenden Momenten das erste nicht der Gedanke der auszuführenden That und der mit demselben sich verknüpfende Beweggrund, sondern vielmehr das rege gewordene Gefühl eines Bedürfnisses oder ein erwachter Trieb (die Triebfeder), welche erst den Gedanken der zu vollbringenden That erzeugen.

muß er durch eine ganz eigene, übrigens vollkommen unerforschliche Wirksamkeit des Geistes aus seinem rein theoretischen Sein heraus in eine praktische Richtung gebracht werden, vermöge welcher er auf das Centralorgan und durch dasselbe auf die von ihm ausstrahlenden motorischen Nerven einwirken kann. Diese Wirksamkeit äußert der Geist aber nur insofern er zu derselben durch einen Grund bestimmt wird. In den meisten Fällen ist nun dieser bestimmende oder bewegende Grund (Beweggrund) abermals ein Gedanke und zwar ein solcher, welcher der Vorstellung der zu vollziehenden That ein praktisches Interesse oder einen Werth verleiht, indem er diese als die Bedingung der Erlangung eines gewissen Gutes erblicken läßt. Die Vorstellung dieses zu erzielenden Gutes ist das, was wir den Zweck der Handlung nennen. Nur dadurch, daß die Vorstellung einer zu vollziehenden That sich mit der Vorstellung eines dadurch zu erreichenden Gutes verknüpft, kann der Geist bestimmt werden, die erstere zu verwirklichen. Jedoch wird der Beweggrund nur dann den Geist zu einer praktischen Wirksamkeit bestimmen, wenn der von ihm in Aussicht gestellte Zweck als wichtig genug erscheint. — Nicht immer indessen besteht der Grund, welcher den Geist bestimmt, die ihm vorschwebende Vorstellung einer That zu realisiren, in dem Gedanken des dadurch zu erlangenden Gutes, sondern oft in einem gerade in uns rege gewordenen Trieb, in einem uns fühlbar gewordenen Bedürfnisse. Der Beweggrund wird in diesem Falle durch eine Triebfeder ersetzt werden. Bestimmt aber eine solche Triebfeder den Geist nicht sogleich die ihm vorschwebende Absicht in's Werk zu setzen, so wird ein Ueberlegen über die beabsichtigte Handlung eintreten, durch welches der Trieb oder das Gefühl des Bedürfnisses in die Vorstellung des Gutes, auf welches sie zu ihrer Befriedigung ausgehen, umgewandelt, und so die Triebfeder wieder durch einen Beweggrund ersetzt werden wird.

Ist nun der Beweggrund oder die Triebfeder von hinreichender Stärke, um den Geist zu einer praktischen Thätigkeit zu bestimmen, so werden sie, wie wir es bereits angedeutet haben, den zuerst in rein theoretischer Form ihm vorschwebenden Gedanken der That in eine praktische Potenz umwandeln, indem sie ihn auf das Centralorgan einwirken lassen. Die in diesem durch diese Gedanken erzeugte Bewegung wird sich in den motorischen Nerven fortsetzen und am Ende sich in einem auf die Muskeln ausgeübten Reiz offenbaren, durch welchen diese bestimmt werden, die zur Realisirung der Absicht nothwendigen Bewegungen zu vollziehen.

Klarer und anschaulicher wird dieser ganze Proceß uns werden, wenn wir uns ihn in einem Beispiele vergegenwärtigen. Je einfacher dieses Beispiel ist, desto deutlicher wird es uns die einzelnen Momente dieses Processes in ihrem Ineinandergreifen unterscheiden lassen. Denken wir uns daher z. B. einen Arbeiter, welcher einen im Wege liegenden Stein hinwegräumt. Um die zur Vollbringung dieser Arbeit nothwendige Anstrengung zu machen, muß nicht nur die Vörstellung dieser That vor seinen Geist treten, sondern auch die Vorstellung des Interesses, das sich an die Hinwegräumung des Steines knüpft; denn würde er kein solches Interesse finden, folglich keinen Beweggrund haben, so würde er den Stein ruhig liegen lassen. Erst durch die Verbindung der Absicht mit dem Beweggrunde und dem Zwecke, den dieser in sich trägt, wird der Arbeiter sich bewogen fühlen, den ihm vorschwebenden Gedanken zur That werden zu lassen, indem er ihn auf die motorischen Organe seines Körpers einwirken und in den Muskeln die zur Realisirung seiner selbst erforderlichen Bewegungen hervorbringen läßt.

Es kann nun aber der Fall eintreten, daß der Gedanke einer That vor unsern Geist tritt und wir auch Grund haben, die-

selbe auszuführen, und dennoch die beabsichtigte That nicht erfolgt. Dieß wird dann geschehen, wenn sich der Ausführung der von uns beabsichtigten und beschlossenen That unübersteigliche Hindernisse entgegenstellen. In unserm Innern ist der Willensakt vollbracht; daß derselbe nicht zu einer in die Erscheinung übertretenden That wird, liegt in Ursachen, die nicht von uns abhängen. Darum knüpft sich an jenen inneren Willensakt eine Verantwortlichkeit, die derjenigen ganz gleich ist, welche auf uns ruhen würde, wenn die Ursachen der Hemmung nicht vorhanden gewesen wären und wir die beabsichtigte That wirklich vollbracht hätten.

Fragen wir nun, in welchem Verhältnisse das Bewußtsein zu diesem Proceß der Aeußerung des Willens-Vermögens steht, so erkennen wir alsobald in demselben gewisse Momente, die sich dem Bewußtsein gänzlich entziehen. Die Uebertragung eines Gedankens auf das Centralorgan und von diesem aus weiter auf die Nerven und Muskeln, die wesentliche Umbildung, die er durch solche Fortleitung erleidet, ist uns gänzlich verborgen. Hier sind wir wieder in dem Gebiete des physischen Lebens, welches, wie wir schon öfters bemerkt haben, von der Nacht tiefer Bewußtlosigkeit umflossen ist. Anders aber verhält es sich mit der Vorstellung der beabsichtigten That und dem sich mit ihr verknüpfenden und ihr die praktische Richtung ertheilenden Beweggrund. Sie setzen das Bewußtsein als nothwendige Bedingung voraus, und können nur vorhanden sein insofern sie von ihm getragen werden. Sollen wir jemals uns veranlaßt fühlen eine Handlung zu verrichten, so müssen wir uns doch dessen, was wir thun wollen, und des Grundes, um dessen Willen wir es thun wollen, bewußt sein. Wohl kann es geschehen, daß wir von dem Grunde unsers Handelns nur eine sehr verworrene Vorstellung haben; allein wer sich gar keines Grundes zur Thätigkeit und keines zu erreichenden Zweckes bewußt ist,

der wird auch gar nicht handeln. Nun haben wir aber bemerkt, daß der Beweggrund zuweilen von einer Triebfeder ersetzt wird. Diese uns bestimmenden Triebe und Gefühle sind nun freilich oft sehr dunkel. In Fällen sogar, wo sie auf unsern Willen einen bedeutenden Einfluß äußern, legen wir uns oft von denselben keine klare Rechenschaft ab. Es gibt Gemüthsstimmungen, die auf unsere Willensakte mächtig einwirken, Triebe, die eine große Gewalt auf uns ausüben, und von welchen wir dennoch kein deutliches Bewußtsein haben. Allein, wie dunkel auch diese Gemüthsstimmungen und Triebe sein mögen, ganz dürfen sie sich dennoch unserm Bewußtsein nicht entziehen. Von dem Augenblick an, wo sie gänzlich in die Nacht der Bewußtlosigkeit versänken, würden sie auch ihren Einfluß auf unsere Willensakte und Handlungen verlieren. Wie dunkel übrigens, oder wie deutlich die Gründe unsers Handelns unserm Bewußtsein gegenwärtig sein mögen, so viel ist gewiß, daß die Handlung selbst, sobald sie vollzogen ist, in unser Bewußtsein aufgenommen und mit unserm Ich verknüpft wird. Sie ist eine Bestimmtheit unsers Ich geworden, mit welcher das Ich sich selbst erschaut. Was wir gethan haben, das wissen wir, wenn wir auch über die Gründe, die uns zum Handeln bestimmt haben, niemals vollkommen in's Reine kommen sollten. Allerdings kommt es uns in vielen Fällen vor, als ob wir ohne alles Bewußtsein unserer Absichten und der uns bestimmenden Gründe Handlungen, zuweilen sogar sehr complicirte Handlungen vollzögen. Allein das geschieht doch nur dann, wenn die uns zu praktischer Wirksamkeit bestimmenden Gedanken so schnell aufeinander folgen, und die von ihnen erzeugten Bewegungen sich mit solcher Leichtigkeit einstellen, daß Alles nur leise an unserm Bewußtsein vorüberschwebt. Besonders ist dieses der Fall, wenn wir gewisse Handlungen oft verrichtet haben, und in Folge der erlangten Uebung alle bei denselben mitwirkenden

mit blitzähnlicher Schnelligkeit en
und in ihrer unbemerkbaren Daue
Bewegungen ohne alle Anstrengung u
. So scheinen wir bei dem Sprechen
von Bewegungen in den Sprachor
vollziehen, gleichwie wir bei dem S
and zu bewegen scheinen, und der K
einer musikalischen Composition vo
er auf seinem Instrumente vornimm
haben scheint. Wenn aber, wie nich
diese Bewegungen von gewissen G
, so können sie auch nicht vollkomme
Die Bewegungen der Sprachorgane
gen der auszusprechenden Worte, die
en Hand von den Vorstellungen der
und Sätze, die Bewegungen, die
Instrumente vollzieht, durch die Vorst
genden Töne bedingt. Die anscheinende
Bewegungen liegt allein in der durch
wunderbaren Schnelligkeit, mit welcher die
werden, und der außerordentlichen Leich
sie, gleichfalls in Folge erlangter Uebun
sprechenden Organe in Bewegung setzen. Daß das
Schreiben und Abspielen musikalischer Compositione
gedanken- und bewußtlos von Statten geht, erhe
wunderbaren Präcision, Feinheit und Nuancirung,
alle bei demselben nothwendigen Bewegungen voll
könnten wir, wenn wir bei solchen Bewegungen ge
bewußtlos zu Werke gingen, bei dem Sprechen all
der Aussprache so genau beobachten und die Wor
ihrer größern oder mindern Wichtigkeit, so richtig b
könnten wir schreibend so genau die orthographis

befolgen, wie könnte der Künstler mit einer so wunderbaren Delicatesse, je nach dem Ausdrucke, welchen das abzuspielende Stück erfordert, den Ton schwellen oder dämpfen? Die anscheinende Bewußtlosigkeit, mit welcher wir solche und ähnliche Bewegungen vollziehen, ist in demselben Gesetze begründet, auf welches wir oben schon, bei Gelegenheit der blitzschnellen Folge unserer Gedanken, aufmerksam gemacht haben [1], vermöge dessen alle Thätigkeiten um so leichter und schneller erfolgen, je öfter wir sie wiederholt und je mehr Uebung wir in denselben erlangt haben.

Wir wollen dabei nicht in Abrede stellen, daß in gewissen Fällen, ohne alle Mitwirkung des Denkens und des Bewußtseins Bewegungen in uns erzeugt werden, und sogar solche, die wegen ihrer Zweckmäßigkeit von bewußtem Denken bestimmt worden zu sein scheinen könnten. Da wir allen Grund haben anzunehmen, daß die sensibeln und die motorischen Nerven nicht allein in dem Gehirne miteinander in Berührung treten, sondern auch in ihrem Laufe von den Extremitäten des Organismus bis zu diesem Centralorgan an gewissen Punkten, besonders im Rückenmarke, sich begegnen und hier auch aufeinander einwirken können, so können wir es auch begreifen, daß ein in einem sensibeln Nerven entstandener Reiz, ohne sich bis in das Gehirn fortzusetzen und hier von dem Bewußtsein ergriffen zu werden auf einen motorischen Nerven übergehe und denselben bestimme, in diesem oder jenem Organe eine gewisse Bewegung zu erzeugen. Bewegungen dieser Art, bedingt durch Reize in den sensibeln Nerven, vollziehen sich ja in unzählbarer Menge in dem Bereiche des von der Nacht der Bewußtlosigkeit umflossenen physischen Lebens. Aehnliche Bewegungen können auch außerhalb dieses Bereiches vorkommen. Hieher sind sicherlich die bei

[1] S. oben, S. 157.

Vivisektionen von Thieren beobachteten Reflexbewegungen zu rechnen, welche die Aufmerksamkeit der Physiologen neuerer Zeit in einem so hohen Grade in Anspruch genommen haben. Soll indessen eine Bewegung eintreten, ohne von einem dem Bewußtsein, wenn auch nur dunkel und im raschen Vorüberfliehen vorschwebenden Gedanken bestimmt zu werden, so muß sie nothwendig von einem in einem Empfindungsnerven Statt gefundenen Reize hervorgerufen werden. Die Zweckmäßigkeit, mit welcher sie sich äußert, kann eine von der Natur bedingte sein, kann aber auch ihren Grund darin haben, daß ähnliche Bewegungen vorher sehr oft auf bewußte und willkürliche Weise vorgenommen worden waren, und hiedurch eine große Uebung in denselben entstanden war. So fahren wir bei plötzlicher Empfindung eines Schmerzes zusammen und ziehen rasch das von diesem Schmerz betroffene Glied zurück. So schließen wir schnell bei dem geringsten es schmerzlich berührenden Reize das Auge; so verändern wir unsere Stellung und Lage sobald sie uns unangenehm geworden ist. Es gibt indessen viele Bewegungen, welche man als auf diese Weise entsprungene betrachtet hat, und welche bei genauer Betrachtung sich als solche zu erkennen geben, bei welchen das Bewußtsein und Denken mehr oder weniger mitwirken. Wenn wir, z. B., im Gehen einem vor uns liegenden Hindernisse sorgfältig ausweichen, so liegt der Grund davon doch sicherlich zunächst in der Wahrnehmung dieses Hindernisses, und sodann in dem Gedanken des Widerstandes, dem es unserer ihm begegnenden Bewegung entgegensetzen würde. Daher kommt es, daß wir im Zustande großer Zerstreuung nicht selten, zuweilen sogar zu unserm Schaden, uns an solchen Hindernissen anstoßen. So sind auch alle Bewegungen des Aequilibristen durch dunkle und mit Blitzesschnelle ihn durchziehende Gedanken bestimmt, und daher keineswegs bewußtlos vollzogen, wie ja daraus erhellt, daß die geringste in sein Be-

wußtsein eingetretene Störung, ja sogar schon jede Zerstreuung, augenblicklich die Zweckmäßigkeit dieser Bewegungen auf eine gefahrdrohende Weise aufhebt.

Wir haben oben bemerkt, daß der Geist zu einer praktischen Wirksamkeit nur durch die Vorstellung eines zu erlangenden Gutes, oder durch einen Befriedigung fordernden Trieb bestimmt werden kann. So entsteht die Frage: Von welchen Gründen er bei der Schätzung der Güter ausgeht, und welches die Quelle der bei seinen Willensbestimmungen mitwirkenden Triebe ist? Zu einer befriedigenden Beantwortung dieser Frage werden wir nur dann gelangen, wenn wir uns abermals in die Tiefen nicht nur des menschlichen, sondern des weltlichen Seins überhaupt versenken.

Ausgehend auf die Ergründung des eigentlichen Princips des Selbstbewußtseins, sind wir zu dem Resultate geführt worden, daß die letzten Bestandtheile aller Weltwesen einheitliche Ur-Substanzen sind, welche, an und für sich transcendent, erst durch ihre Selbstoffenbarung in das empirische Sein eintreten und zur Erscheinung kommen. Diese ihre Selbstoffenbarung ist ihr Werden, und dieses Werden derselben ist begründet in einem sie durchdringenden, bewegenden und rastlos wirkenden Triebe. Uebrigens liegt die letzte Bestimmung der der unorganischen Natur angehörigen Ur-Substanzen nicht in ihnen selbst, sondern darin der organischen Natur zu dienen, insofern sie das Mittel werden, durch welche die dieser angehörigen Wesen ihre Selbstoffenbarung vollziehen. Jedes organische Wesen bildet sich aus einem Ur-Princip eigener Art hervor, welches ebenfalls von dem mächtigen Trieb durchdrungen ist, sich zu offenbaren und so zur Erscheinung zu kommen. Die Selbstoffenbarung der organischen Wesen ist ihr Werden und Leben; der sie zu dieser Offenbarung sollicitirende Trieb ist Werdens- und Lebenstrieb, als solcher der sie bewegende Grundtrieb, von welchem alle

speciellen Triebe nur die einzelnen Richtungen sind. Dieser Lebenstrieb der organischen Wesen geht aber nicht auf Leben überhaupt, sondern auf Leben in einer bestimmten Form, welche begründet ist in der ihrem Ur-Princip immanenten Idee ihrer selbst. Daß die jedem organischen Wesen inwohnende Idee, insofern sie den ganzen Entwicklungsproceß desselben beherrscht und bestimmt, eine wesentlich lebendige und wirksame ist, haben wir bereits bemerkt. Gerade weil der Entwicklungsproceß eines jeden solchen Wesens von der ihm immanenten Idee seiner selbst bestimmt wird, geht derselbe auch auf volle Realisirung dieser Idee und mithin auf vollkommene Evolution der ganzen diesen Wesen verliehenen Seins- und Lebensfülle in der gegebenen Form.

Zur Bestätigung des Gesagten dienen alle Erscheinungen des vegetativen und animalischen Lebens. Von unwiderstehlichem Drange bewegt, strebt die Pflanze nach Luft, Licht, Feuchtigkeit, kurz nach allen den Elementen, welche der Erhaltung und Entwicklung ihres Lebens dienen können. Dieser Drang deutet hin auf gewisse sie bis in die Tiefe ihres Seins durchdringende Triebe, die sich alle in einem ihr inwohnenden, mächtigen Lebenstrieb zusammenschließen und zum letzten Zwecke die vollendete Entfaltung ihres Lebens haben. Keiner dieser Triebe wirkt formlos; alle sind beherrscht von der der Pflanze immanenten Idee ihrer selbst. Darum streben sie gemeinschaftlich nach der vollen Verwirklichung dieser Idee, oder der vollendeten Entfaltung der dieser Pflanze inwohnenden Lebensfülle in der von dieser Idee gegebenen Form.

Das Gleiche findet bei den Thieren Statt. Entsprechend der höhern Stufe, welche diese in dem Reiche der organischen Wesen einnehmen, vervielfältigen sich die sie bewegenden Triebe und äußern sich als blinde Instinkte. Jeder dieser Instinkte ist eine specielle Offenbarung des das Thier durchdringenden Le-

benstriebes, und geht auf die vollkommene Entfaltung seines Lebens in einer voraus bestimmten Form. Bestimmt ist diese Form von der dem Thiere immanenten und ihre Energie in der Beherrschung aller es sollicitirenden Triebe und seines ganzen Lebens- und Entwicklungsprocesses bethätigenden Idee.

Es folgt hieraus, daß die Bestimmung jedes organischen Wesens in der ihm immanenten Idee seines eigenthümlichen Seins gegeben ist. Jedes ist dazu da, daß es diese Idee zu voller Verwirklichung und hiemit die ihm verliehene Lebensfülle zu vollendeter Evolution bringe. Die Triebe sind bei diesem ganzen Proceß die sollicitirende Kraft. Hervorbrechend aus dem Ur-Princip jedes Wesens und von der Idee desselben beherrscht, haben sie zum letzten Zweck, durch die Realisirung dieser die Selbstoffenbarung jenes zu bedingen und zu bewerkstelligen.

Von der Naturanalogie ausgehend, sind wir daher berechtigt a priori anzunehmen, daß auch dem Ur-Princip des Menschen die Idee seines Wesens inwohne und sich darin als eine lebendige und wirksame erzeige, daß sie alle aus diesem Princip hervorbrechenden und auf seine Selbstoffenbarung hinstrebenden Triebe beherrscht, und hiedurch die Evolution des menschlichen Lebens in der ihr entsprechenden Form bedingt. Diese Annahme rechtfertigt sich durch die Erfahrung. Zwar ist die uns immanente Idee unsers Seins an und für sich kein Objekt unserer Erfahrung. Desto deutlicher spricht die Erfahrung von den uns bewegenden Trieben. Sind diese auch von Haus aus blind wirkende, so sind es doch keine solche, deren Wirksamkeit sich in's Unbestimmte verlöre. Wir erkennen es mit unwidersprechlicher Gewißheit, daß sie alle darauf ausgehen, unser Leben nicht bloß zu erhalten, sondern es auf den höchst möglichen Grad der Entfaltung zu bringen. Nun ist aber dieses Leben ein specifisch

bestimmtes, das eigentlich menschliche, individuelle, persönliche. Alle Triebe sind daher Lebenstriebe; sie wurzeln alle in einem auf die vollendete Evolution unsers Lebens ausgehenden Grundtriebe; allein sie sind beherrscht von der besondern Form, in welcher sich unser Leben entwickeln soll, folglich von der uns immanenten Idee unsers specifisch-bestimmten Seins. Das ist nun die Idee der vollen Menschheit, aber nicht der abstrakten Menschheit, sondern der Menschheit in der persönlichen Eigenthümlichkeit, in welcher sie bei jedem angelegt ist und sich bei ihm darstellen soll.

Wenn in dieser Beziehung das Verhältniß des Menschen das gleiche ist, wie das aller anderen organischen und lebenden Wesen, so findet, in anderer Hinsicht, zwischen ihm und den Naturwesen ein großer, durchgreifender Unterschied Statt. In diesen ist das sie bewegende Leben ein schlechthin einfaches. Diese Einfachheit findet sich aber in dem menschlichen Leben nicht. Quillt dieses auch ganz aus dem Ur-Princip des Menschen, so erschließt es sich doch in zwei Sphären, der sinnlichen und der geistigen, die zwar in innigem Zusammenhange und steter Wechselwirkung stehen und in dem Ich zur Einheit zusammentreten, an und für sich aber dennoch grundverschieden sind, wie daraus hervorgeht, daß das Leben der ersten Sphäre von der Nacht der Bewußtlosigkeit umflossen und von der Nothwendigkeit beherrscht, das der andern Sphäre ein von dem Bewußtsein erhelltes und unter dem Gesetz der Freiheit stehendes ist. Erschließt sich nun das menschliche Ur-Princip zu diesen beiden verschiedenen Lebenssphären, so müssen auch die aus ihm hervorbrechenden Triebe verschiedener Art sein; und wirklich lehrt die Erfahrung, daß die uns bewegenden und zur Thätigkeit sollicitirenden Triebe theils sinnliche, theils geistige sind. Die einen gehen, in ihrer Gesammtheit, auf die höchst mögliche Evolution des sinnlichen, die anderen auf die volle Entwicklung

des geistigen Lebens. Auf zwei verschiedene Zwecke hinstrebend, können diese Triebe auch nicht immer harmonisch wirken, sondern müssen oft in Conflict miteinander treten, ein Conflict, der sich in der Wirklichkeit nur allzuoft einstellt und die Quelle peinlicher Unruhe und schmerzlicher Gefühle wird. Ist nun aber, wie wir bereits erkannt haben, die eigentlichste Bestimmung des Geistes die über die physische Natur zu herrschen, so tragen auch unsere geistigen Triebe die Berechtigung und die Kraft in sich die physischen zu beherrschen. Die Gesammtentwicklung unsers Wesens ist nur dann eine gesetzmäßige, wenn sie darauf ausgeht, sämmtliche Triebe der sinnlichen Natur durch die der geistigen Natur zu beherrschen und durch diese Beherrschung zu veredeln und zu verklären. Nur auf diesem Wege wird die dem Ur-Princip unsers Wesens immanente Idee unserer selbst realisirt. Diese Idee hat ebenfalls zwei Seiten; sie ist sowohl die des zur höchsten Stufe seiner Evolution gelangten Organismus, als die des zu seiner vollendeten Entwicklung gelangten Geistes. Da indessen das Sein des Geistes sich von dem physischen Organismus nicht trennen kann und sich in und mit demselben entfaltet, so ist die volle Idee des Menschen die des zur vollen Lebensentfaltung gelangten Geistes in seiner Verbindung mit dem seinerseits zu seiner vollendeten Evolution gelangten Organismus. Das ist die jedem Menschen inwohnende Idee der Menschheit, jedoch, wie bemerkt wurde, eine bei jedem einzelnen Individuum individuell bestimmte Idee, welche die Evolution des Individuums in eigenthümlicher Form bedingen soll.

Gleichwie wir diese Idee unsers Seins in dem Schooße tiefer Bewußtlosigkeit in uns tragen, so brechen ursprünglich auch alle Triebe aus dunkelm, bewußtlosem Grunde hervor. So lange das Ur-Princip unsers Seins sich noch ausschließend in der Sphäre des sinnlichen Lebens bethätigt, hat der Mensch

von den ihn bewegenden Trieben nicht das mindeste Bewußtsein. Im Dunkel tiefer Bewußtlosigkeit sucht das Kind Wärme und eine bequeme Lage, neigt sich der Mutter Brust zu und saugt aus ihr die erste Nahrung, wendet das Auge nach dem Lichte, u. s. w. Allein sobald einmal die Seele sich aus dieser nächtlichen Sphäre des physischen Seins erhoben und angefangen hat, sich zum Geist zu erschließen, so bestrahlt das jetzt in ihm anbrechende Licht auch die aus dieser Sphäre strömenden Triebe. Das Bewußtsein erfaßt sie und verknüpft sie mit dem Ich. So erkennt der Mensch auch die ihn bewegenden sinnlichen Triebe als die seinigen. Ebenso verhält es sich mit den geistigen Trieben; auch sie quellen ursprünglich aus dunkelm Grunde: allein wie sie sich doch erst dann entfalten können, wenn das geistige Leben bereits aufgegangen ist, so können sie sich auch nicht ankündigen, ohne daß der Geist sie in sich fände, mit seinem Bewußtsein ergriffe und beleuchtete. Nur in solchen Momenten, wo durch irgend eine Thatsache das Bewußtsein gehemmt und getrübt worden ist, werden auch die geistigen Triebe mehr oder weniger in bewußtloser Weise wirken, aber auch sogleich wieder in das Licht des Bewußtseins zurücktreten, wenn jene das Bewußtsein störenden Ursachen entfernt worden sind, und dieses wieder in klarem selbsteigenem Lichte strahlt.

Auf diese aus der Tiefe des menschlichen Wesens hervorbrechenden Triebe beschränkt sich aber keineswegs das praktische Vermögen des Menschen. Es tritt hier zwischen ihm und den Naturwesen ein neuer, wesentlicher Unterschied hervor. Bei diesen äußert sich das sie durchdringende Leben, in praktischer Hinsicht, in nichts anderm als gerade in den aus dem Ur-Princip ihres Wesens stammenden und von der demselben immanenten Idee ihrer selbst beherrschten Trieben und den durch sie bedingten und auf die Verwirklichung dieser Idee abzielenden Thätigkeiten. In tiefer Bewußtlosigkeit strebt die Pflanze,

beherrscht von dem sie durchdringenden Triebe, die ganze Fülle des ihr eigenthümlichen Lebens, in der durch die ihr immanente Idee ihres Seins bestimmten Form, zur Entwicklung zu bringen. Gleicherweise sind alle Thätigkeiten des Thieres bestimmt von dem es beherrschenden Triebe, und haben zum letzten Zwecke, die dem Thiere inwohnende Idee seines Seins in ihrer specifisch-bestimmten Form vollkommen zu realisiren. Bemerken wir auch bei den Thieren der höheren Classen die Spuren einer gewissen Willkür, so besteht diese doch nur darin, daß sich das Thier durch die ihm vorschwebenden dunklen Vorstellungen, und die in ihm rege gewordenen Gefühle in der Art und Weise, wie es seine Triebe befriedigt, bestimmen läßt. Allein die zuletzt alle seine Thätigkeiten bedingende Kraft sind doch immer seine Triebe und Instinkte; seine Willkür äußert sich in den Schranken derselben und kann diese niemals durchbrechen. Das Thier wird unwiderstehlich von seinen Trieben bestimmt; sich selbst zu bestimmen, ist etwas, das außerhalb alles seines Vermögens liegt.

Ganz anders aber verhält es sich mit dem Menschen: die auch bei ihm hervortretenden Triebe bestimmen ihn nicht mit unwiderstehlicher Gewalt; im Gegentheil ist er es, der sich selbst bestimmt. Dieses Vermögen absoluter Selbstbestimmung unterscheidet ihn wesentlich von allen anderen Geschöpfen; es gibt ihn als ein Wesen zu erkennen, das zu einer höhern Ordnung der Dinge gehört. Wir weisen hier zurück auf das, was oben schon von der Freiheit des Willens bemerkt wurde, daß sie nämlich nicht ein Vermögen des Geistes neben anderen Vermögen ist, sondern sich in allen Vermögen äußert und eben hiedurch sich als etwas zu erkennen gibt, das dem Geist als solchem angehört. Der Geist ist, seinem Wesen nach, ein freier, sich selbst bestimmender, wie er ein seiner selbst bewußter ist. Darin unterscheidet er sich von der Seele, deren Wirken noch durch

und durch von der Nothwendigkeit beherrscht wird. Wie sein Selbstbewußtsein alle geistigen Thätigkeiten trägt und durchleuchtet, so spricht sich seine Kraft absoluter Selbstbestimmung in allen seinen Funktionen aus und charakterisirt sie auf wesentlich eigenthümliche Weise.

Indem wir hier auf dieses dem Geist immanente, zu seinem Wesen gehörige Vermögen absoluter Selbstbestimmung hinweisen, sind wir uns der Einwürfe, welche gegen dasselbe erhoben worden sind, und gerade in unseren Zeiten wieder mit erneuertem Nachdruck erhoben werden, vollkommen bewußt. Wir begreifen diese Einwürfe, wenn sie von Seiten des materialistischen oder pantheistischen Monismus aus erhoben werden. Allein wer sich mit uns zu der Ueberzeugung bekennt, daß das Wesen des Geistes ein an und für sich in das Reich des Uebersinnlichen gehöriges Princip eigener Art ist, wird keine Veranlassung haben, den von jener Seite her gegen die menschliche Freiheit erhobenen Gründen die mindeste beweisende Kraft zuzuschreiben. Allerdings erheben sich gegen dieselbe auch solche Einwürfe, die nicht gerade auf materialistischen oder pantheistischen Voraussetzungen beruhen. Allein, welches ist der letzte Grund dieser Einwürfe? Liegt er nicht darin, daß man das Wesen der menschlichen Freiheit begreifen will? Aber begreifen läßt es sich nicht, so wenig als das Selbstbewußtsein. Ist doch im Grunde jede Kraft des Geistes ein unerforschliches Mysterium. Warum will man dieses Geheimniß nicht bei dem Vermögen absoluter Selbstbestimmung anerkennen? Jeder Versuch dasselbe zu erklären, wird nothwendig in Determinismus ausschlagen, weil bei demselben der Geist sich unwillkürlich in die Schlingen des ihm immanenten Causalitätsgesetzes verwickeln wird, vor welchem alle Voraussetzung eines Vermögens absoluter Selbstbestimmung zur reinen Unmöglichkeit wird. Müssen wir aber von diesem Gesetze der Causalität auch bei

beherrscht von dem sie durchdringenden Triebe, die ganze Fülle des ihr eigenthümlichen Lebens, in der durch die ihr immanente Idee ihres Seins bestimmten Form, zur Entwicklung zu bringen. Gleicherweise sind alle Thätigkeiten des Thieres bestimmt von dem es beherrschenden Triebe, und haben zum letzten Zwecke, die dem Thiere inwohnende Idee seines Seins in ihrer specifisch-bestimmten Form vollkommen zu realisiren. Bemerken wir auch bei den Thieren der höheren Classen die Spuren einer gewissen Willkür, so besteht diese doch nur darin, daß sich das Thier durch die ihm vorschwebenden dunklen Vorstellungen, und die in ihm rege gewordenen Gefühle in der Art und Weise, wie es seine Triebe befriedigt, bestimmen läßt. Allein die zuletzt alle seine Thätigkeiten bedingende Kraft sind doch immer seine Triebe und Instinkte; seine Willkür äußert sich in den Schranken derselben und kann diese niemals durchbrechen. Das Thier wird unwiderstehlich von seinen Trieben bestimmt; sich selbst zu bestimmen, ist etwas, das außerhalb alles seines Vermögens liegt.

Ganz anders aber verhält es sich mit dem Menschen: die auch bei ihm hervortretenden Triebe bestimmen ihn nicht mit unwiderstehlicher Gewalt; im Gegentheil ist er es, der sich selbst bestimmt. Dieses Vermögen absoluter Selbstbestimmung unterscheidet ihn wesentlich von allen anderen Geschöpfen; es gibt ihn als ein Wesen zu erkennen, das zu einer höhern Ordnung der Dinge gehört. Wir weisen hier zurück auf das, was oben schon von der Freiheit des Willens bemerkt wurde, daß sie nämlich nicht ein Vermögen des Geistes neben anderen Vermögen ist, sondern sich in allen Vermögen äußert und eben hiedurch sich als etwas zu erkennen gibt, das dem Geist als solchem angehört. Der Geist ist, seinem Wesen nach, ein freier, sich selbst bestimmender, wie er ein seiner selbst bewußter ist. Darin unterscheidet er sich von der Seele, deren Wirken noch durch

und durch von der Nothwendigkeit beherrscht wird. Wie sein Selbstbewußtsein alle geistigen Thätigkeiten trägt und durchleuchtet, so spricht sich seine Kraft absoluter Selbstbestimmung in allen seinen Funktionen aus und charakterisirt sie auf wesentlich eigenthümliche Weise.

Indem wir hier auf dieses dem Geist immanente, zu seinem Wesen gehörige Vermögen absoluter Selbstbestimmung hinweisen, sind wir uns der Einwürfe, welche gegen dasselbe erhoben worden sind, und gerade in unseren Zeiten wieder mit erneuertem Nachdruck erhoben werden, vollkommen bewußt. Wir begreifen diese Einwürfe, wenn sie von Seiten des materialistischen oder pantheistischen Monismus aus erhoben werden. Allein wer sich mit uns zu der Ueberzeugung bekennt, daß das Wesen des Geistes ein an und für sich in das Reich des Uebersinnlichen gehöriges Princip eigener Art ist, wird keine Veranlassung haben, den von jener Seite her gegen die menschliche Freiheit erhobenen Gründen die mindeste beweisende Kraft zuzuschreiben. Allerdings erheben sich gegen dieselbe auch solche Einwürfe, die nicht gerade auf materialistischen oder pantheistischen Voraussetzungen beruhen. Allein, welches ist der letzte Grund dieser Einwürfe? Liegt er nicht darin, daß man das Wesen der menschlichen Freiheit begreifen will? Aber begreifen läßt es sich nicht, so wenig als das Selbstbewußtsein. Ist doch im Grunde jede Kraft des Geistes ein unerforschliches Mysterium. Warum will man dieses Geheimniß nicht bei dem Vermögen absoluter Selbstbestimmung anerkennen? Jeder Versuch dasselbe zu erklären, wird nothwendig in Determinismus ausschlagen, weil bei demselben der Geist sich unwillkürlich in die Schlingen des ihm immanenten Causalitätsgesetzes verwickeln wird, vor welchem alle Voraussetzung eines Vermögens absoluter Selbstbestimmung zur reinen Unmöglichkeit wird. Müssen wir aber von diesem Gesetze der Causalität auch bei

dem Begriffe des Absoluten abstrahiren, warum sollten wir uns sträuben, auch in Absicht auf das uns inwohnende Vermögen absoluter Selbstbestimmung von demselben abzusehen? Die Freiheit ist ein mit unwidersprechlicher Gewißheit in unserm Selbstbewußtsein sich ankündigendes Faktum, weßhalb auch der, welcher sie theoretisch entschieden läugnet, sie praktisch ebenso gut voraussetzt als andere.

Allein nicht nur daß das dem Geiste inwohnende Vermögen absoluter Selbstbestimmung von dem Bewußtsein angekündigt und gewährleistet wird, es hängt auch, wie wir bereits bemerkt haben, wesentlich und unzertrennlich mit demselben zusammen [1]. Der innere Proceß, aus welchem sich das Selbstbewußtsein entwikelt, ist die nothwendige Vorbedingung aller freien Selbstbestimmung. Außerdem setzt jeder freie Willensakt voraus, daß der Mensch nicht nur die Vorstellung der zu vollziehenden That, sondern auch des Zweckes habe, um dessentwillen sie vollzogen werden soll. Beides kann nur in dem Zustande des Bewußtseins Statt finden. Dieß erklärt uns, warum das freie Wollen denjenigen Wesen ferne bleiben muß, welche sich nicht zum Selbstbewußtsein zu erheben vermögen, warum bei uns selbst das physische Leben unter dem Gesetze der Nothwendigkeit steht, und warum wir des freien Wollens nur so lange fähig sind, als wir uns im Zustande des ungetrübten Bewußtseins befinden. Mit dem Erlöschen des Bewußtseins erlöscht auch das freie Wollen. Von dem Augenblick an, wo wir nichts mehr von uns wissen, fallen wir wieder der Naturnothwendigkeit anheim. Jede Trübung des Bewußtseins hat eine Hemmung des freien Wollens zur unausbleiblichen Folge. Das Vermögen absoluter Selbstbestimmung und das Selbstbewußtsein halten in ihrer Entwicklung gleichen Schritt.

[1] S. oben, S. 44 u. 139).

Insofern der Mensch seiner selbst bewußt und mit dem Vermögen freier Selbstbestimmung ausgerüstet ist, nehmen bei ihm die aus seiner Natur hervorbrechenden Triebe eine ganz andere Stellung ein als bei den anderen lebendigen Wesen. Wie bei diesen bleiben sie auch bei ihm die treibende Kraft; ohne sie würde er in unaufhörlicher Passivität verharren. Aber sie sind bei ihm nicht wie bei diesen die nothwendig und unwiderstehlich bestimmende Kraft. Das Thier kennt die es bewegenden Triebe nicht; es kann sich von denselben nicht unterscheiden; deßwegen vermag es auch nicht sich über sie zu erheben und sie zu beherrschen. Indem hingegen der Mensch sich selbst von allen Bestimmtheiten seines Seins unterscheidet, weiß er auch um die in ihm rege gewordenen Triebe; er trennt sich von ihnen, und darum erhebt er sich auch über sie und beherrscht sie. Zwar kann er sich auch von ihnen bestimmen und fortreißen lassen, aber das geschieht nicht nothwendig, sondern nur so lange er von der ihm wesentlich inwohnenden Kraft keinen Gebrauch macht. Die letzte Bestimmung aller seiner praktischen Lebensäußerungen steht bei ihm. Wie mächtig auch die aus der Sphäre seines sinnlichen Lebens stammenden Triebe sich bei ihm äußern mögen, er kann ihrem Ungestüm widerstehen, ihre Befriedigung aufschieben, bestimmen in wie weit und auf welche Weise ihnen Befriedigung gewährt werden kann und soll; er kann sogar, wenn sie mit seinen geistigen Interessen im Widerspruche stehen, ihnen gänzlich widerstehen und alle Befriedigung versagen. Ebenso wenig zwingende Gewalt üben auf ihn seine geistigen Triebe aus. Sie mit seinem Bewußtsein beleuchtend, kann er entscheiden ob sie berechtigt oder unberechtigt sind, auf wahre oder falsche Güter ausgehen, der gesetzmäßigen Evolution seines selbsteigenen Lebens dienen oder nicht; er kann ihnen im letzten Falle widerstehen, im ersten die Art und Weise, auf welche ihnen Befriedigung zu gewähren ist, bestimmen. Aber er

kann auch in schwerer Verirrung und Selbstverblendung sie gänzlich zurückweisen, um den mit ihnen in Conflict stehenden sinnlichen Trieben zu willfahren. Das Alles sind Thatsachen, die sich in unserm Bewußtsein mit überwältigender Kraft ankündigen, und gegen die kein Zweifel zu erheben ist; sie legen, in ihrer Gesammtheit, von der Realität des uns inwohnenden Vermögens absoluter Selbstbestimmung ein unwiderlegbares Zeugniß ab, welches in dem mit allen unseren bewußten Willensbestimmungen verbundenen Bewußtsein unserer Verantwortlichkeit und dem Gefühle der Billigung oder Mißbilligung derselben, je nachdem wir durch dieselben unserm wahren Sein entsprochen und die Entfaltung desselben befördert haben oder nicht, eine neue und sichere Bestätigung findet.

Es möchte indessen scheinen, als ob wir durch alle diese von uns angeführten Thatsachen die Realität des uns inwohnenden Vermögens absoluter Selbstbestimmung nur auf eine sehr ungenügende Weise sicher gestellt haben, weil dieselben sich alle nur beziehen auf das Verhältniß unsers Wollens zu den in uns sich äußernden Trieben, nicht aber auf das Verhältniß desselben zu den einen so mächtigen Einfluß auf uns äußernden Einwirkungen der objektiven Welt, zu den Erfahrungen des äußern Lebens und des Benehmens, welches andere Menschen gegen uns beobachten, nicht einmal zu den uns vorschwebenden und so oft sich uns unwillkürlich aufdringenden Vorstellungen. Dagegen ist aber zu bemerken, daß, wie die Erfahrung lehrt, alle Eindrücke, die wir von außen her empfangen, nur insofern einen Einfluß auf uns hervorbringen können, als sie irgend einen der in unserer Natur wurzelnden Triebe in Bewegung setzen. Ebenso verhält es sich mit den Vorstellungen, die sich unserm Geiste darstellen: sie lassen uns vollkommen gleichgültig und wecken uns zu keinerlei Willensbestimmungen, so lange sie uns kein Gut vorhalten. Nur dann, wann uns in denselben ein Gut

entgegentritt, dessen Erlangung nicht außerhalb aller Grenzen der Möglichkeit liegt, wecken sie uns aus unserer Gleichgültigkeit, weil der Gedanke dieses Gutes alsobald einen ihm entsprechenden Trieb in Anregung setzt, der sich in der Form des Verlangens, des Wünschens oder der Hoffnung ausspricht. Ueberall also haben wir es mit den aus der Tiefe unsers Wesens stammenden Trieben zu thun. Sie sind in jedem Falle, wie ihr Namen es aussagt, die treibenden Kräfte in uns, die das Bewußtsein des uns inwohnenden Vermögens absoluter Selbstbestimmung hervorrufen und denen gegenüber wir dasselbe auch wirklich bethätigen.

Wir würden uns aber von diesem Vermögen eine ganz falsche Vorstellung machen, wenn wir es als ein rein abstraktes, regelloses, auf völlig unbestimmte Weise wirkendes betrachteten. Daß es kein solches ist, geht aus dem von unseren freien Willensbestimmungen sich anschließenden Gefühl der Billigung oder Mißbilligung hervor, auf das wir bereits aufmerksam gemacht haben. Auch äußert sich dieses Vermögen jederzeit mit dem Bewußtsein eines bestimmten Sollens. Dieses Sollen deutet unverkennbar darauf hin, daß das bezeichnete Vermögen sein eigenes Gesetz in sich trägt. Da es in dem ganzen Reiche der endlichen Dinge keine einzige Kraft gibt, die nicht das Gesetz ihrer Wirksamkeit in sich schlösse, so könnten wir schon a priori vermuthen, daß auch die Kraft absoluter Selbstbestimmung das Gesetz ihrer Wirksamkeit in sich tragen werde. Das Gleiche haben wir ja bereits bei der Kraft des Denkens nachgewiesen. Sind nun diese Kräfte nicht von dem Geiste zu trennen, sondern vielmehr als solche zu betrachten, die ihm wesentlich angehören, so müssen wir auch die ihre Wirksamkeit bestimmenden Gesetze als Gesetze des Geistes für die verschiedenen Richtungen, in welchen er sich offenbart und die Verwirklichung seiner selbst vollzieht, ansehen. Gleichwie also dem Geiste das

Gesetz seiner theoretischen Thätigkeit inwohnt, so trägt er auch das Gesetz seiner praktischen Wirksamkeit in sich, welches sich jedesmal, so oft er in eine solche Wirksamkeit eintritt, in dem Bewußtsein eines bestimmten Sollens aussprechen wird. Nur bei der Voraussetzung eines solchen unserm Geist inwohnenden praktischen Lebensgesetzes, das aber keinen Zwang auf uns ausübt, sondern sich an das freie Wollen wendet, können wir es uns erklären, warum sich an gewisse Willensbestimmungen, die wir vollziehen, das süße Gefühl der Billigung, an andere das Gefühl der Mißbilligung anknüpft, und warum wir auch über die Gesinnungen und Handlungen der Anderen, über Alles was bei ihnen, nach unserer Voraussetzung, von ihrem freien Wollen abhängt, ein billigendes oder mißbilligendes Urtheil fällen.

Insofern dieses in unserm Bewußtsein sich ankündigende Gesetz des Sollens mit einer Auctorität, der wir unsere Anerkennung schlechterdings nicht verweigern können, die Regel aufstellt, der unser gesammtes freies Wollen sich unterzuordnen hat, kann es unmöglich ein rein abstraktes, ausschließend formales sein. Es kann sich nicht damit begnügen zu verlangen, daß wir auf absolute Weise uns selbst bestimmen, sondern muß zugleich aussagen, auf welche Weise wir uns wollend und handelnd zu bestimmen haben. Es involvirt mithin einen materialen Gehalt und geht auf einen bestimmten Zweck; und da es das höchste praktische Gesetz unsers Geistes, Gesetz für alle unsere freie Thätigkeiten, eigentliches, praktisches Lebensgesetz des Geistes ist, so kann es auch auf keinen andern Zweck gehen, als denjenigen, der der höchste unsers ganzen Lebens ist. Der Zweck dieses Gesetzes ist also identisch mit dem höchsten Zweck, der aus der Tiefe unsers Wesens stammenden Triebe. Diese sind die treibende, uns zur Aktivität spornende Kraft; das Gesetz des Sollens ist die höchste Regel, nach der wir uns in unserer freien Thätigkeit bestimmen sollen. Wir erkennen demnach

in diesem Gesetze ein Analogon derjenigen Gesetze, welche in den organischen Naturwesen ihre Entwicklung bestimmen und die in ihnen wirksamen Triebe beherrschen und regeln. Nur tritt hier zwischen dem Menschen und den Naturwesen der große Unterschied ein, daß diese ohne Bewußtsein und Freiheit sich von diesen ihnen immanenten Gesetzen nicht trennen, sie sich nicht objektiviren und als die ihrigen begreifen können, daß diese Gesetze bei ihnen auch nicht ein Sollen ausdrücken, sondern absolut bestimmend auf sie wirken, während der Mensch, vermöge seines Bewußtseins, sich von ihnen trennt, sie zu Objekten seiner Anschauung macht, sie mit seinem Ich zusammenschließend als die seinigen erkennt und mit seinem Vermögen absoluter Selbstbestimmung ihnen entgegentretend, sie als solche erkennt, die nur ein Sollen ausdrücken, denen er sich unterwerfen, welchen er aber auch widerstehen kann. Dieser Unterschied greift in die ganze Lebensentwicklung der Naturwesen und des Menschen tief hinein. Bei jenen vollzieht sich die Entfaltung des ihnen eigenthümlichen Lebens unter dem Gesetze der Nothwendigkeit; sie ist ein rein natürlicher Proceß; für den Menschen hingegen ist die Entwicklung seiner ganzen geistigen Lebensfülle eine ihm gewordene Aufgabe, die er mit Bewußtsein und Freiheit vollziehen soll, und für deren wirkliche Erfüllung er verantwortlich ist.

Stehen nun diese Gesetze des Sollens in inniger Beziehung auf die in dem Menschen sich aussprechenden Triebe, weisen sie sämmtlich hin auf den höchsten Zweck, auf welchen auch diese gehen, so müssen sie auch aus derselben Quelle entspringen wie diese. Das ist nun das einheitliche Ur-Princip des Menschen, der Geist, und näher die dem menschlichen Geiste so tief inwohnende Idee seines Seins. Diese Idee ist, wie wir öfters bemerkt haben, eine wesentlich wirksame. Sie ist es, im Grunde, welche als das Gesetz wirkt, nach welchem die uns bewegenden

Triebe geregelt werden sollen. Durch diese Beherrschung der sich in uns äußernden treibenden Kräfte vollzieht sie ihre eigene Realisirung. Da nun der Geist wesentlich ein freier ist, so kann auch diese als praktisches Lebensgesetz des Geistes sich offenbarende Idee kein Müssen, sondern nur ein Sollen aussprechen.

An und für sich ist nun diese Idee kein Gegenstand des Bewußtseins; obwohl dem Geist immanent, gibt sie sich doch erst in ihrer Wirkung zu erkennen. Was in das Bewußtsein fällt, das sind zunächst auch nicht die Gesetze des freien Wollens, die aus ihr stammen, oder vielmehr die sie selbst in ihrer Wirksamkeit sind, sondern das ist nur das Sollen, welches der Gesammtausdruck dieser Gesetze ist. Da indessen dieses Sollen in jedem vorkommenden Falle ein bestimmtes, auf eine gewisse Art des Wollens und Handelns hinweisendes ist, so lassen sich die demselben zum Grunde liegenden Gesetze auch von ihm ablösen. Das ist das Werk der Reflexion. Indem der Mensch denkend bei dem in seinem Bewußtsein ankündigenden Sollen verweilt und dieses analysirt, treten ihm allmählich die Gesetze des Sollens, von dem Sollen abgelöset, entgegen; er erkennt in ihnen die höchsten Gesetze, denen er sich in seinem Wollen und Handeln zu unterwerfen hat; in ihrer Gesammtheit, das ihm immanente praktische Lebensgesetz. Durch weitere Bearbeitung derselben auf dem Wege des vernünftigen Denkens schöpft er aus ihnen eine reiche Fülle von Begriffen, Ideen, Grundsätzen, die er in eine mehr oder weniger systematische Verknüpfung bringen kann. Aus der Gesammtheit dieser Erkenntnisse erhebt sich immer klarer, immer bestimmter die Idee seines Seins, welche das eigentliche Princip derselben ist. Es versteht sich, daß alle diese Denkprocesse nur auf der Grundlage des Bewußtseins Statt finden können, und daß die Ergebnisse derselben hinwiederum von dem Bewußtsein aufgenommen wer-

den. So werden wir uns nicht bloß des in jedem Falle, wo wir eine praktische Thätigkeit zu vollziehen haben, sich aussprechenden Sollens, sondern auch der in diesem Sollen sich ankündigenden praktischen Gesetze, und der aus diesen stammenden Begriffe, Ideen, Grundsätze und der Idee unserer selbst, deren Realisirung unsere höchste Aufgabe ist, bewußt; mit anderen Worten, so gelangen wir zu unserm sittlichen Bewußtsein, zu dem Gewissen: denn daß dieses in unserm Bewußtsein sich ankündigende Sollen, daß die durch die Reflexion sich aus ihm entfaltenden Gesetze, daß die aus diesen sich weiter entwickelnden Begriffe und Grundsätze ethische sind, daß die Realisirung der Idee unserer selbst durch freies Wollen und Handeln unsere höchste sittliche Aufgabe ist, versteht sich so sehr von selbst, daß es im Grunde hier nicht bemerkt zu werden brauchte.

Wenden wir nun diesen in unserm Bewußtsein sich ankündigenden ethischen Gesetzen eine aufmerksame Betrachtung zu, so erkennen wir, daß sie zunächst ausdrücken wie wir wollen, und wollend uns zum Handeln bestimmen sollen. Da sie nun, wie bemerkt worden, sich überall an unser freies Wollen wenden, so vereinigt sich dieses in jedem gegebenen Falle in ihnen sich aussprechende Wie des Wollens und Handelns darin, daß es eben ein freies Wollen und Handeln sei, daß wir uns folglich bei demselben nicht bestimmen lassen weder von den sich in uns ankündigenden Trieben, noch von den uns vorschwebenden Vorstellungen, noch von den Eindrücken der objektiven Welt, welche beide letztere die ganze Gewalt, die sie auf unsere praktische Thätigkeiten ausüben, nur von den Trieben entlehnen, welche sie in Anspruch nehmen und in Bewegung setzen, sondern daß wir uns mit absoluter Selbstständigkeit selbst bestimmen.

Indem, auf diese Weise, die ethischen Gesetze uns vorschreiben, wie wir wollen und handeln sollen, sind sie formale. Allein wir würden uns sehr irren, wenn wir glaubten, daß sie

nur allein formaler Natur sind. Wären sie dieses, so würden sie in keinem Fall auf ein bestimmtes Wollen und Handeln hinweisen, und uns in vollkommener Ungewißheit lassen über die Zwecke, die wir uns vorsetzen, die Güter, nach welchen wir streben, das letzte Ziel, auf welches wir alle unsere praktischen Thätigkeiten richten sollen. Sie müssen daher zugleich materiale sein. Sind sie nun, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, nichts anders als die in einzelnen Beziehungen hervortretende und sich wirksam erweisende Idee unsers Seins, so schöpfen sie auch aus dieser Idee ihren materialen Gehalt. Wollen wir uns von derselben genauere Rechenschaft ablegen, so ist der einzige Weg, den wir einzuschlagen haben, der, daß wir diese uns immanente Idee unsers Seins genau zu bestimmen und, durch eine eindringende Analyse, die in ihr beschlossenen Momente auseinander zu legen suchen.

Auch hier können wir nach dem Gesetze der Analogie zu Werke gehen. Fragen wir nun : Was liegt in der Idee, welche jedes organische Naturwesen in sich trägt, und welche seinen ganzen Entwicklungsproceß beherrscht? so ist die Antwort die : Sie enthält eben nichts anders als die des specifischen Seins dieses Wesens, aber dieses Seins auf der Höhe der vollkommenen Evolution aller Kräfte, mit welchen es ausgerüstet ist, der ganzen Lebensfülle, die es in sich trägt. Das Werden jedes Wesens vollzieht sich ja darin, daß es den ganzen Reichthum der virtuell in seinem Ur-Princip liegenden Kräfte, folglich die ganze Fülle seines selbsteigenen Lebens entfaltet und zur Offenbarung bringt. Hiedurch gelangt dieses Wesen zum letzten Ziel seiner Bestimmung. Mit vollem Rechte werden wir daraus schließen, daß auch die uns immanente und unser allmähliches Werden beherrschende Idee keine andere ist als die des menschlichen Seins auf der höchsten Potenz der Entwicklung der in ihm wurzelnden Kräfte und des ihm inwohnenden Lebens. Nun ist

aber unser eigentliches Wesen der Geist. Das sinnliche Sein ist bei uns nur die Vorbedingung des geistigen. Aus der Nacht des physischen Lebens erhebt sich unser Ich zu dem Lichte des geistigen Lebens, aus tiefer Bewußtlosigkeit zu klarem Selbstbewußtsein, aus den Banden der Nothwendigkeit zu dem freien Wollen. So wird die Seele zum Geiste, der Geist selbst aber tritt von dem ersten Moment seines Erwachens in einen großen, reichen, sich immer umfassender gestaltenden Entwicklungsproceß. Die Vollendung dieses Processes ist das höchste Ziel, zu welchem der Mensch berufen ist; in ihm besteht seine eigentlichste Bestimmung; sie ist seine höchste Lebensaufgabe. Die uns inwohnende, unsern ganzen Lebensproceß beherrschende und sich als ethisches Gesetz offenbarende Idee ist also die unsers zu seiner vollkommensten Evolution gediehenen, geistigen Seins, in der individuellen Bestimmtheit, die dem Geiste als einem persönlichen Wesen eigen ist.

Diese vollendete Entfaltung unsers geistigen Seins implicirt aber weiter die vollendete Beherrschung des sinnlichen Seins durch den Geist. Daß der Geist seinem eigentlichsten Wesen nach dazu bestimmt sei über das natürliche Sein zu herrschen, haben wir schon öfters zu bemerken Gelegenheit gefunden. Ist doch jeder Fortschritt, welchen der Geist in seiner Entwicklung macht, darin bedingt, daß er in theoretischer Beziehung die physische Welt denkend bewältige und in vergeistigter Gestalt in sich aufnehme, und in praktischer Beziehung die sinnliche Natur in sich und außer sich zwinge, seinen Zwecken dienstbar zu sein und ihr eben hiedurch ein geistiges Gepräge aufdrücke. Wie weit es der Mensch in der Beherrschung der sinnlichen Natur in sich und außer sich bringen könne, ist schlechterdings nicht abzusehen. Indessen berechtigt uns die unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit des Geistes zu der Aussicht auf einen endlosen Fortschritt in dieser theoretischen und praktischen Bewältigung

des natürlichen Seins. Allerdings kann es wohl sein, daß die vollkommene Beherrschung dieses Seins nicht in der Bestimmung des einzelnen Geistes, sondern in der der Menschheit, oder vielmehr, da ja die Menschheit nur ein kleines Fragment in dem ganzen Reiche des Geistes ist, in der des gesammten, über das All der Dinge sich erstreckenden Geisterreiches liege. Wie dem nun aber sein möge, so viel ist doch gewiß, daß die uns immanente Idee unsers Seins auch die für uns höchst mögliche Beherrschung des sinnlichen Seins in sich schließt.

Hier tritt nun aber eine Bemerkung ein, die von unermeßlicher Bedeutung ist und die wir als über allen Zweifel erhaben betrachten. Alle Entwicklung nämlich des individuellen Geistes hat zur nothwendigen Bedingung, daß derselbe mit anderen Geistern in Berührung und in lebendigen Wechselverkehr trete. Nur unter dem Einfluß einer geistigen Gemeinschaft kann die Seele sich zu einem geistigen Leben erschließen, und jeder weitere Fortschritt in der Entfaltung des geistigen Lebens hängt davon ab, daß der Geist von denjenigen Geistern, die mit ihm in Gemeinschaft stehen, fortdauernde Anregung erhält und seinerseits anregend auf dieselben zurückwirkt. Je besser daher die geistige Gemeinschaft, mit welcher ein individueller Geist in Verbindung steht, geordnet ist, je mehr Spielraum sie der freien Bewegung der einzelnen Geister läßt, je höher in ihrer Bildung die zu derselben gehörenden Individnen stehen, je reicher und reiner die Anregungen sind, die von ihnen dem einzelnen Geiste zufließen, desto leichter, schneller und sicherer wird dieser in seiner Entwicklung voranschreiten, wogegen ein ungeordneter, anarchischer Zustand dieser Gemeinschaft, ein schwerer Druck, den sie auf die einzelnen Geister ausübt, grobe in ihr herrschende Irrthümer und Fehler, ein sie durchziehender, verderbter Geist, der Entwicklung des individuellen Geistes große, vielleicht unübersteigliche Hindernisse in den Weg stellen wird. Soll

daher jemals der individuelle Geist sich zur höchsten Höhe seiner Entfaltung emporschwingen, und hiedurch zur vollen Realisirung der ihm immanenten Idee seines eigenen Seins gelangen, so kann es bloß geschehen unter der Voraussetzung einer vollkommen geordneten geistigen Gemeinschaft, deren Glieder die gleiche Potenz der Bildung erreicht haben. Wie könnten wir es unterlassen hier darauf aufmerksam zu machen, daß der Begriff einer solchen Gemeinschaft im Grunde kein anderer ist als der des Reiches Gottes, welcher dem Christenthum so tief inwohnt und von ihm zuerst aufgestellt und in das menschliche Bewußtsein eingeführt worden ist? Wenn wir keinen andern Grund hätten bei dem Urheber des Christenthums eine Größe vorauszusetzen, die über das gewöhnliche Maß menschlicher Größe weit hinausreicht, so fänden wir uns dazu vollkommen berechtigt schon darum, weil er der erste war, in dessen Geiste dieser Begriff eines geistigen Gottesreiches lichtvoll aufging, und der es sich zur eigentlichen Lebensaufgabe gemacht hat, denselben zu verwirklichen. Ist es nun dem Geiste unmöglich, auf anderm Wege als unter dem beständigen Einfluß einer geistigen Gemeinschaft den Proceß seiner eigenen Entwicklung zu vollziehen, so begreifen wir es, warum sich mit der ihm immanenten Idee seines eigenen Seins sich auch die dunkle Ahnung eines solchen Gottesreiches verknüpft. Und dieses erklärt es uns, warum die dieser Idee entstammenden sittlichen Gesetze sich nicht darauf beschränken, uns ein auf unsere eigene progressive, geistige Entwicklung und die fortschreitende Bewältigung der Natur ausgehendes Wollen und Handeln vorzuschreiben, sondern auch darauf dringen, daß wir wollend und handelnd, strebend und kämpfend hinwirken auf eine immer höhere, reinere, vollständigere Entwicklung der geistigen Gemeinschaft, in der wir stehen, des Gottesreiches, von welchem wir Mitglieder sind. Hierin sind alle die in unserm Bewußtsein ankündigenden

Pflichten, die wir gegen andere Menschen, und in Absicht auf Familie, Kirche, Staat, ja sogar in Absicht auf die ganze Menschheit zu erfüllen haben, begründet.

Haben wir nun die Analyse der uns immanenten Idee unsers Seins erschöpft? Nein; denn es liegt in derselben noch ein Moment von großer Wichtigkeit, das wir hier hervorheben müssen. Dieses entspringt aus dem metaphysischen Verhältnisse, in welchem wir zu Gott stehen. Als ein endliches Reale ruhen wir, gleichwie alle anderen endlichen Wesen, auf dem Absoluten; von ihm gesetzt, haben wir auch nur in ihm Bestand und Wesen. Daher kommt es, wie oben bemerkt wurde, daß sich mit unserm Selbstbewußtsein ein Bewußtsein des Absoluten verknüpft, welches von der Reflexion ergriffen und entwickelt zum Begriffe des absoluten Geistes wird. Nichts natürlicher nun und nothwendiger als daß dieses Verhältniß, in welchem wir zu dem Absoluten stehen, sich auch in der uns immanenten Idee unsers Wesens ausspricht. Tritt uns in dieser unser Sein in seiner vollendeten Evolution entgegen, so erscheint uns diese nunmehr als unsere höchstmögliche Verähnlichung mit Gott und unsere möglichst innige und harmonische Lebensgemeinschaft mit ihm. Insofern nun diese Idee unsers Seins eine energische und als Gesetz wirkende ist, wird sie zur Quelle aller religiösen Pflichten, die sich in unserm Bewußtsein ankündigen. Hier ist der Punkt, wo die Ethik und die Religion miteinander in die innige Berührung treten, die man von jeher anerkannt hat. Denn nicht nur daß aus dieser Idee sich Pflichten entwickeln, die sich direkt auf Gott beziehen, stellen sich vermöge des Bewußtseins des absoluten Gesetztseins unsers Wesens und aller unser Wesen beherrschenden und beherrschen sollenden Gesetze von Gott, alle Pflichten unter den Gottesbegriff und kündigen sich an als Ausdruck des göttlichen Willens. Auf der andern Seite fühlen wir uns, indem wir unser gesammtes sittliches

Sollen auf Gott als den letzten Urgrund zurückführen, gedrungen Gott selbst unter ethischen Begriffen zu denken und in ihm die unendliche Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe anzuerkennen. Aus dieser innigen Berührung aber, in welche auf diese Weise die Ethik mit der Religion tritt, folgt nicht daß wir die eine von der andern ableiten könnten. Es ist eben so irrig die Religion für die Quelle der Ethik, als diese für die Quelle der Religion zu halten. Die Religion entspringt aus dem mit unserm Selbstbewußtsein sich unauflöslich verknüpfenden Bewußtsein unsers Gegründetseins in dem Absoluten, die Ethik aus der uns immanenten Idee unsers Seins. Jene wird zu einer sittlichen dadurch, daß wir die ethischen Gesetze als von Gott gegeben, mithin als Ausdruck seines ewigen Wollens, ja sogar seines eigentlichsten Wesens betrachten, und ihn mithin, als den wesentlich Allheiligen und Allguten begreifen; diese wird zu einer religiösen dadurch, daß wir die aus der Idee unsers Seins sich entwickelnden Gesetze des freien Wollens und Handelns mit dem Begriffe des Absoluten verknüpfen und als von Gott vorgeschrieben betrachten. Wiewohl daher die Ethik immer als eine religiöse und die Religion als eine sittliche darzustellen ist, so kann doch jeder Versuch die eine aus der andern abzuleiten immer nur von Voraussetzungen ausgehen, die in der Realität unsers Seins keine wahre Begründung finden.

In welchem Verhältnisse das Selbstbewußtsein zu dem freien Wollen und Handeln steht, und wie es zum sittlichen Bewußtsein, zum Gewissen wird, das glauben wir durch die voranstehenden Erörterungen klar und gründlich nachgewiesen zu haben. Bedenken wir nun, daß das sittliche Bewußtsein alle Momente des ethischen Lebens umschließt, sowohl die auf die vollkommene Realisirung der Idee unsers Wesens hinstrebenden Triebe, als das aus dieser uns immanenten Idee entspringende und zur Beherrschung und Regelung dieser Triebe bestimmte

Gesetz, ferner die ethischen Ideen und Grundsätze, welche wir auf dem Wege des reflectirenden Denkens aus den ethischen Gesetzen ableiten und die Urtheile über den moralischen Werth oder Unwerth unserer eigenen Handlungen, oder der Handlungen Anderer, bei welchen wir diese Ideen und Grundsätze in Anwendung bringen, ja sogar das Gefühl der Billigung oder der Mißbilligung, des süßen innern Friedens oder der peinlichen Unruhe, das durch diese Urtheile hervorgerufen wird, so begreifen wir, warum in der Sprache des gewöhnlichen Lebens dem Gewissen so manchfaltige Funktionen zugeschrieben werden, indem man es als den innern Richter bezeichnet, der nicht nur die zu vollbringenden Gesetze vorschreibt und zur Erfüllung derselben auffordert, sondern auch den Menschen, je nach der Beobachtung oder Uebertretung dieser Gesetze, belohnt oder bestraft.

Als Gesammtresultat unserer bisherigen Forschung ergibt sich, daß das Selbstbewußtsein zu gleicher Zeit die nothwendige Voraussetzung und die Grundlage und Einheit unsers gesammten sittlichen Lebens ist. Nothwendige Voraussetzung desselben ist es deßhalb, weil es die Bedingung des freien Wollens und Handelns ist; Grundlage desselben ist es, insofern alle sittlichen Lebensmomente auf der Basis desselben statt finden, von ihm getragen und durchleuchtet werden; die Einheit desselben ist es, weil es alle diese Momente mit dem in ihm sich ankündigenden Ich verknüpft und in ihm concentrirt. Auch ist uns aus den gemachten Bemerkungen klar geworden, warum das Bewußtsein als sittliches sich mit dem Gottesbewußtsein verbindet, gleichwie dieses, vermöge eines natürlichen Processes, mit jenem in Berührung tritt. Mit Recht glauben wir hieraus folgern zu dürfen, daß jede Ethik, die sich nicht mit religiösen Ideen verknüpft, in sich selbst unvollendet bleibt und einen großen Theil der Macht, die sie über den Menschen ausüben soll, einbüßt,

so wie, auf der andern Seite, jede Religion, welche nicht durch ihre Verbindung mit ethischen Ideen eine moralische geworden ist, zu keiner rechten Entwicklung kommen und auf die Menschen keine segensreiche Wirkung hervorbringen kann.

c. Verhältniß des Bewußtseins zum Gefühl.

Nach allen bisher angestellten Forschungen über das Bewußtsein wird es nicht vieler Bemerkungen bedürfen, um die Rolle, welche es in Absicht auf die in stetem Wechsel uns durchziehenden Gefühle spielt, ins Licht zu setzen. Der ganze Entwicklungsproceß des Bewußtseins beginnt, wie gezeigt worden ist, mit dem dunkeln, dumpfen, zerfließenden Gefühl des physischen Seins, welches unter den fortwährenden Einwirkungen der Außenwelt sich schnell in ein nicht weniger dunkles Gefühl des physischen Soseins und des individuellen sinnlichen Seins verwandelt. Insofern diese Gefühle dem eigentlichen Selbstbewußtsein vorangehen, es noch erst vorbereiten, erkennt sich der Mensch, der sich in seiner Entwicklung noch nicht über die Stufe derselben erhoben hat, auch noch nicht in seinem Selbst, kann sich in demselben noch nicht entschieden der äußern Welt gegenüberstellen und im Gegensatze mit derselben sich in seiner einheitlichen Ichheit erfassen. Allein da sie dennoch Entwicklungsmomente des Selbstbewußtseins sind, die dieses in sich aufnimmt und zu höherer Potenz erhebt, so erklärt es sich, warum bei demjenigen Menschen, der schon bis zum wahren Selbstbewußtsein gelangt ist, bei dem Erlöschen dieses auch jene untergehen.

Ist aber nun, von diesen ersten vorbereitenden Momenten aus, das Bewußtsein angebrochen, ist der Mensch, vermöge der in der Tiefe seines Wesens vollbrachten Selbstdiremtion zur Anschauung seiner selbst gelangt, so wird er auch die in

ihm nach Maßgabe seiner wechselnden physischen Zuständlichkeiten hervortretenden sinnlichen Gefühle als Bestimmtheiten seines Ichs erfassen und sich derselben bewußt werden. Und gerade dadurch, daß diese Gefühle von dem Lichte des Bewußtseins bestrahlt werden, gelangen sie nicht nur zu höherer Klarheit, sondern werden auch ihrer frühern zerfließenden Unbestimmtheit entzogen, und gewinnen mit zunehmender Präcision auch höhere Intensität.

Indem nun aber in uns, mit der Entfaltung des Bewußtseins, die Seele sich zu dem geistigen Leben erschließt, wird sogleich eine ganze Fülle neuer aus den geistigen Lebensakten entspringender Gefühle hervorbrechen. Alle diese geistigen Gefühle werden sich dadurch auszeichnen, daß sie auf das physische Leben keinen Bezug nehmen, und insofern den Charakter einer vollkommenen Uneigennützigkeit an sich tragen. Sie hängen zusammen mit dem eigensten Wesen des Geistes und geben genau die Zuständlichkeiten desselben zu erkennen, wie dieselben durch die vollbrachten geistigen Lebensakte bestimmt worden sind. Jede geistige Thätigkeit, welche dem Wesen des Geistes und den Gesetzen desselben entspricht und durch welche das geistige Leben gefördert und auf eine höhere Stufe der Entwicklung erhoben wird, erzeugt unmittelbar ein Gefühl des geistigen Wohlseins, wogegen solche geistige Thätigkeiten, die dem Wesen des Geistes und den sein Leben beherrschenden Gesetzen widersprechen und die Entwicklung desselben hemmen, sich in einem Gefühl des geistigen Unwohlseins zu erkennen geben. So entspringen süße Gefühle aus der Erkenntniß der Wahrheit und der theoretischen Entwicklung des Geistes, während sich an das Bewußtsein des Irrthums, der Unwissenheit, und der unser Denken und Forschen aufhaltenden Hemmnisse sehr unangenehme Gefühle anknüpfen. Hieher gehören die Freude und der Schmerz, welche sich aus den den sittlichen Gesetzen ent-

sprechenden, oder ihnen widersprechenden Willensbestimmungen entfalten. Hieher gehören ferner die ästhetischen und religiösen Gefühle, die ebenfalls theils wohlthuender, theils schmerzlicher Natur sind. Aus geistigen Thätigkeiten entspringend, die selbst auf dem Grunde des Bewußtseins vollbracht werden, müssen auch alle diese Gefühle von dem Bewußtsein erfaßt und beleuchtet werden. Zuständlichkeiten unsers geistigen Seins, folglich Bestimmtheiten desselben ankündigend, werden sie von dem sich selbst anschauenden Ich erfaßt und von seinem Lichte bestrahlt. Es geschieht zwar nicht selten, daß wir in eine angenehme oder unangenehme Stimmung gerathen, ohne uns von den sie erzeugenden Ursachen klare Rechenschaft ablegen zu können. Entziehen sich, in solchen Fällen, die uns erheiternden oder niederschlagenden Gründe unserm Bewußtsein, so ist es nicht also mit der in uns vorhandenen Stimmung selbst; wir haben sie nur insofern wir uns ihrer bewußt werden, wie überhaupt alle geistigen Gefühlen das Bewußtsein voraussetzen und daher, sobald eine Trübung in demselben eintritt, sich ebenfalls trüben und verwirren und mit dem Momente, wo das Bewußtsein aufgehoben wird, erlöschen.

Es erhellt hieraus, daß das Bewußtsein, in Absicht auf unsere Gefühle, die nämliche Rolle spielt, wie in Absicht auf unser Denken und unsere Willensbestimmungen : es ist die nothwendige Grundlage derselben und ihre In-Eins-Fassung. Von ihm erfaßt, durchleuchtet, werden sie von ihm auch mit unserm Ich verknüpft und so zur Einheit erhoben.

d. Das christliche Bewußtsein.

Von dem religiösen Bewußtsein ist oben gesprochen worden. Wir haben nachgewiesen, daß alle Religion ihre tiefste Wurzel in einer Grundthatsache hat, nämlich in dem in unserm Be-

wußtsein sich ankündigenden Gegründetsein unsers Wesens, als eines endlichen, in dem Unendlichen, Absoluten, daß alle Religionserkenntniß aus diesem ursprünglichen Gottesbewußtsein erwächst und nichts anders ist als die Explication desselben vermittelst des Denkens und unter dem Einfluß des Weltbewußtseins, der menschlichen Lebenserfahrungen und der socialen Zustände, Verhältnisse und Institutionen; daß das religiöse Wissen daher immer ein vermitteltes ist, das aber, weil es das vollkommen unvermittelte Gottesbewußtsein zu seiner tiefsten Grundlage hat, auf dem Glauben beruht und zwar einem Glauben, der die Gewähr seiner Wahrheit in sich selbst trägt. Die tiefsten Gründe des religiösen Glaubens und Wissens liegen überall und jederzeit in dem religiösen Bewußtsein. Könnten wir nun den Fall annehmen, daß irgend ein Mensch das in uns mit seinem Selbstbewußtsein sich ankündigende Bewußtsein des Absoluten in seiner vollkommenen Reinheit auffaßte, und durch solche Denkprocesse entwickelte, die alle schlechthin nur von den Gesetzen des vernünftigen Denkens bestimmt würden, so müßten wir, als die daraus entspringende Folge, auch annehmen, daß die religiösen Begriffe dieses Menschen sämmtlich der Wahrheit gemäß wären. Unglücklicher Weise kann eine solche Voraussetzung immer nur eine Fiktion sein. In der Wirklichkeit gibt es keinen Menschen, der, wenn er auch das in seinem Innern sich ankündigende Gottesbewußtsein in seiner vollkommenen Reinheit auffaßte, bei der Entwicklung desselben sich nicht vielfach verirrte. Die innigen Bande, welche den Menschen mit der objektiven Welt und dem äußern Leben verknüpfen, stellen ihn auch unter den Einfluß einer Menge von äußeren Verhältnissen und Ereignissen, die sein religiöses Denken auf Abwege führen. Man denke an die beinahe unwiderstehliche Macht, welche die Naturbeschaffenheit der verschiedenen Länder, ihre climatischen Verhältnisse und Pro-

ducte, welche die geschichtlichen Zustände und Ereignisse der Völker, ihre gesellschaftlichen Einrichtungen und Anstalten, welche die bei ihnen zur Entwicklung gekommenen, durch die Verjährung geheiligten, vielleicht sogar durch die Staatsgesetze festgestellten religiösen Vorstellungen und Gebräuche, auf die Gefühlsstimmung der Menschen und ihr gesammtes Denken und Streben ausüben! Hiezu kommt abdr noch ein anderer Faktor, der auf die Entfaltung der religiösen Begriffe einen unermeßlichen Einfluß ausübt: das sind die sittlichen Zustände des Menschen. Selbstsucht, sinnliche Genußsucht, Habsucht, Wollust, alle aus der Uebermacht der sinnlichen Natur entspringenden unreinen Neigungen und Leidenschaften, die ganze in dem Menschen so tief wurzelnde Macht des Bösen, mußte nothwendig jederzeit auf die Entwicklung der religiösen Erkenntnisse einen unendlich ungünstigen Einfluß äußern.

Aus den in den bestehenden Religionen enthaltenen Irrthümern entwickelte sich bei denjenigen Individuen, welche sich über das gewöhnliche Maß der Bildung ihres Volkes und Zeitalters bedeutend erhoben, das Bedürfniß religiöser Critik und reformatorischer Bestrebungen auf dem Gebiete des Glaubens und des Cultus. Sehr häufig waren diese Critik und diese auf die Reinigung und Vervollkommnung der bestehenden Religionen abzweckenden Bestrebungen solche, die mehr von dunklen Gefühlen und Ahnungen als von klaren, sicher gestellten Grundsätzen ausgingen, mehr von unbestimmten Regungen als von einem gesetzmäßigen Denken geleitet wurden. Darum verfielen die meisten vorgeblichen Religionsverbesserer selbst wieder in die manchfaltigsten Irrthümer. Es gibt nur einen Weg um, in Hinsicht auf die Religion, zu einer Trennung des Irrthums von der Wahrheit zu gelangen, nämlich die Zurückführung der bestehenden Vorstellungen und Lehren, in formaler Beziehung, auf die unwandelbaren Gesetze des Denkens, in materialer

Beziehung auf das Gottesbewußtsein in der Tiefe des Geistes. Jede religiöse Lehre, welche jenen Denkgesetzen widerspricht, ist als falsch zu verwerfen; eben so gibt sich jede, die mit dem Bewußtsein des Absoluten sich nicht vereinigen läßt, hiedurch als irrig zu erkennen. Es folgt hieraus, daß das das Gottesbewußtsein in sich schließende Selbstbewußtsein nicht nur die letzte Quelle der Religion ist, sondern auch der letzte Grund alles religiösen Glaubens und das höchste Criterium aller religiösen Wahrheit.

Religionen, welche sich als solche ankündigen, die einzig und allein aus der geistigen Thätigkeit des Menschen entsprungen sind, werden bezeichnet als natürliche. Rein natürliche Religionen gibt es nun aber im Grunde nicht. Denn abgesehen davon, daß ja das aller Religion zur tiefsten Grundlage dienende Gottesbewußtsein aus einem unmittelbaren Kundgeben Gottes, folglich aus Offenbarung entspringt, so mischen sich in die Entwicklung aller Religionen eine Menge von positiven Momenten. Selbst der Weise, welcher sich von seiner Volksreligion lossagend auf dem Wege des selbstständigen Denkens sich eine Religion zu schaffen sucht, welche Anstrengungen er auch machen mag um sich aller Voraussetzung zu entschlagen und sein Denken gegen alle es bestimmende und störende Einflüsse von außen und innen sicher zu stellen, wird dennoch sich den Bedingungen seiner Zeit und seines Volkes nie ganz entziehen können. Wie dem nun aber sei, so treten die sogenannten natürlichen Religionen denjenigen entgegen, welche aus einer direkten, folglich übernatürlichen Mittheilung Gottes, aus einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung entsprungen sein wollen. Es versteht sich, daß jede geoffenbarte Religion die natürliche voraussetzt, weil sie ja, wenn die Menschen ohne alle Begriffe von Gott und dem Verhältniß Gottes zur Welt wären, kein Verständniß bei diesen erwecken und unmöglich von ihnen als göttlich und geoffenbart anerkannt werden könnte. Allein setzt

sie auch die natürliche Religion voraus, so deprecirt sie dieselbe in anderer Beziehung wieder, indem sie dem Menschen nicht gestattet seine religiösen Vorstellungen und Ueberzeugungen selbst zu schaffen, sondern ihm mit einer ganzen Fülle von religiösen Ideen, Grundsätzen, Thatsachen entgegenkommt und verlangt, daß der Mensch dieselben gläubig annehme und sie mit der ganzen ihnen inwohnenden Kraft auf sein inneres und äußeres Leben einwirken lasse.

Unter allen sich als geoffenbarte ankündigenden Religionen gab es keine, welche so entschieden darauf Anspruch machte aus einer direkten und übernatürlichen Mittheilung Gottes entsprungen zu sein, als die christliche; aber auch keine, welche dem Menschen eine so überschwengliche Fülle religiöser Ideen entgegenbringt, als diese. Als eine unmittelbar aus dem Urquell aller Wahrheit, aus Gott, stammende und durch die wunderbarsten geschichtlichen Ereignisse verherrlichte und bestätigte, verlangt sie Glauben. Offenbar ist der Glaube das assimilirende Princip, das ὄργανον ληπτικόν des Christenthums. So lange der Mensch das Christenthum nicht mit aufrichtigem Glauben umfaßt, bleibt ihm dasselbe etwas rein Aeußerliches, Objektives, und kann auf seine Seelenzustände und seine Handlungen nicht den mindesten Einfluß gewinnen. Alle Einwirkungen des Christenthums auf den Menschen gestalten sich nach Maßgabe des Glaubens. Je fester, zuversichtlicher, begeisterter dieser wird, desto gewisser wird auch die Macht, welche das Christenthum auf sein gesammtes Denken, Wollen, Handeln und alle seine Gefühlszustände ausübt.

Allein wenn das Christenthum selbst den Menschen mit dem entschiedenen Verlangen des Glaubens entgegentritt, wenn seine Wirksamkeit davon abhängt, daß es gläubig ergriffen werde, so frägt es sich: Von welchen Gründen denn dieser Glaube ausgehen solle? Die unermeßliche Bedeutung dieser

Frage muß sich jedem von selbst aufdringen. Allein wie wichtig sie auch ist, so war man doch in Absicht auf die Beantwortung derselben beinahe immer im Unklaren, und man kann nicht einmal sagen, daß heut zu Tage die letzten Gründe des christlichen Glaubens vollkommen in's Klare gezogen und sicher ermittelt seien. Vielleicht würde man früher dazu gelangt sein, sich von den letzten Gründen des christlichen Glaubens Rechenschaft abzulegen, wenn man gewußt hätte worin denn das Wesen des Christenthums besteht. Gerade darum, weil man sich von dem, was die eigentliche Substanz des Christenthums ausmacht sehr verworrene, und nicht selten ganz irrige Vorstellungen machte, konnte man auch nicht in's Reine darüber kommen, welches die letzten Gründe seien, auf welchen der Glaube, mit dem es zu erfassen ist, beruht. Es entwickelten sich im Laufe der Zeiten darüber verschiedene Meinungen, die sich zuweilen freundlich berührten, zuweilen aber auch in harten Conflict miteinander traten, und von welchen in den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Parteien bald die eine, bald die andere zum dominirenden Uebergewicht gelangte.

Versetzen wir uns in die ältesten Zeiten der christlichen Kirche, so finden wir bereits in voller Anerkennung das Princip der **Auctorität**. Allgemein verlangte man, daß die damals noch größtentheils auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzte Lehre des Christenthums gläubig angenommen werde, wegen der erhabenen Würde und der vollkommenen Glaubwürdigkeit der ersten Verkündiger derselben, sodann wegen des Zeugnisses der christlichen Gemeinden, besonders derjenigen, welche ihren Ursprung auf diesen oder jenen Apostel zurückführten. So verwandelte sich allmählich das Princip der apostolischen Auctorität in das Princip der Auctorität der Gesammtkirche. Traten solche Meinungen hervor, welche das christliche Bewußtsein verletzten, so berief man sich, ihnen gegenüber,

auf den Glauben der großen Mehrheit der christlichen Gemeinden, auf die katholische (allgemeine) Lehre. Sehr befestigt wurde dieses Princip durch das Zusammentreten allgemeiner Concilien, welche als Repräsentation der Gesammtkirche und von dem heiligen Geiste erleuchtet und geleitet, diesen oder jenen häretischen Meinungen gegenüber bestimmen sollten, was als christliche Wahrheit betrachtet und mit unbedingtem Glauben ergriffen werden müsse. Es kann hier nicht weiter ausgeführt werden, wie dieses Princip der Auctorität sich späterhin durch die Entwicklung der Hierarchie und des Papstthums noch mehr consolidirte, und welche Gründe aufgestellt wurden um es zu rechtfertigen und gegen Einwürfe sicher zu stellen. Es mag genügen zu bemerken, daß es dieses Princip der kirchlichen Auctorität ist, welches in der katholischen Kirche noch immer als letzter Grund alles christlichen Glaubens prädicirt wird. Für die ganze Masse der im Laufe der Zeit von der Kirche ausgegebenen, theilweise durch die Concilien der alten Zeit sanctionirten, zum Theil auch unter päpstlicher Auctorität verkündigten und zuletzt von dem Tridentinum endgültig festgestellten Lehren verlangt die katholische Kirche Glauben, um der Auctorität der Kirche und des in ihr wirksamen heiligen Geistes willen.

Allein zu wenig Berechtigung hat die kirchliche Auctorität auf dem Gebiete des religiösen Glaubens, als daß denkende Geister sich nicht bald zur Ahnung der Insufficienz derselben hätten erheben sollen. Welche Gewähr leistete das Zeugniß der christlichen Gemeinden, selbst der von den Aposteln gestifteten, ja sogar das Zeugniß der großen Mehrheit dieser Gemeinden für die Wahrheit der in der Kirche verkündigten Lehren? Konnten sie nicht alle im Irrthum befangen sein? Welches Vertrauen verdienten die großen Concilien? Wer auch nur eine leise Ahnung hatte von den widerwärtigen Intriguen, die in ihnen gespielt und unter deren Einfluß so oft ihre

Beschlüsse abgefaßt worden waren, wer sich nicht absichtlich täuschen wollte über die Widersprüche, in welche sie öfters miteinander getreten waren, wie hätte dieser noch länger festhalten sollen an dem Glauben, daß sie sämmtlich unter dem Einfluß des heiligen Geistes ihre Canones aufgesetzt hätten? Und als nun die Kirche in tiefes Verderbniß versank, als sie durch die von ihr aufgenommenen Irrthümer mit der heiligen Schrift in offene Opposition trat, als der in ihr gefeierte Cultus zum eiteln Ceremonienwerk herabsank, als das Papstthum und der ganze Clerus durch ihre notorische Sittenlosigkeit ihr eigenes Ansehen als von dem heiligen Geist befähigter Träger der unverfälschten christlichen Tradition vollkommen untergruben, da mußte bei allen denjenigen, welche es mit dem Christenthum ernstlich meinten und das sittliche Gefühl in sich lebendig erhalten hatten, das Princip der kirchlichen Auctorität zusammenbrechen. Da nun aber doch der sich auf sich selbst besinnende Glaube das Bedürfniß eines festen Grundes empfindet, so mußten sich alle erleuchteten und besser denkenden Christen nach einem andern Princip umsehen.

Ein besseres, sichereres, ja unerschütterliches Princip des Glaubens meinte man nun in der Auctorität der heiligen Schrift gefunden zu haben. Schon in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche sehen wir dieses Princip zuweilen invocirt. Gründete man auch den christlichen Glauben vorzugsweise auf die Catholicität der Lehre, so unterließ man es doch auch nicht ganz sich auf die heilige Schrift zu berufen. Je mehr die sogenannten Häretiker sich von der Kirche zurückgestoßen sahen, desto mehr bemühten sie sich ihre eigenthümlichen Lehren aus der Schrift zu beweisen. In den gewaltigen Streitigkeiten, welche die Kirche bis auf den Grund aufwühlten und öfters eine unheilbare Spaltung in sie einzuführen drohten, sehen wir die Lehrer aller Parteien ihre Meinungen durch Schriftstellen vertheidigen,

die sie, im guten Glauben, daß das Alte und das Neue Testament vollkommen zusammenstimmten, ohne Unterschied bald aus dem einen, bald aus dem andern entlehnten. Selbst in den dunkelsten Zeiten, wo die Kirche die heilige Schrift am meisten zurücksetzte, liebten es doch die ausgezeichneten Lehrer derselben sich in ihren Inhalt zu vertiefen und in ihr nach Gründen für ihren Glauben zu forschen. Die reformatorischen Sekten des Mittelalters, von der Auctorität der Kirche sich vollkommen lossagend, wandten sich desto entschiedener der heiligen Schrift zu und proclamirten sie als die einzige zuverlässige Quelle aller Wahrheit. Indeß wurden in der katholischen Kirche diese Bestrebungen die Schrift zum höchsten Princip des Glaubens zu erheben, immer durch die festgehaltene Auctorität der Kirche überwogen, bis die Reformation kam und mit freimüthiger Entschiedenheit das Schriftprincip obenan stellte. Je glühender die Begeisterung der Reformation für das Christenthum, und je lebendiger ihr Bewußtsein von dem tiefen Verderbniß der Kirche war, desto unumwundener erklärte sie sich für den Grundsatz, daß die heilige Schrift die einzige authentische Regel und Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens sei. „Ich glaube weder dem Papst noch den Concilien — sprach Luther vor Kaiser und Reich; — denn sie haben sich oft geirrt. Es sei denn, daß man mich aus der heiligen Schrift oder aus klaren und hellen Gründen überweise, so kann und werde ich nicht widerrufen."

Hiemit stellte der Protestantismus sein formales Princip auf, das auch von nun an in der evangelischen Kirche jederzeit, und bis auf den heutigen Tag in Geltung blieb. Auch darf es um keinen Preis mehr aufgegeben werden. Denn offenbar ist es ja, daß die Schriften des Neuen Testamentes die einzigen authentischen Documente der Lehre Jesu und der Apostel sind, und daß wir schlechterdings kein anderes Mittel haben, uns von

den Lehren der christlichen Offenbarung zu unterrichten, als das Studium dieser Schriften, in welche ja die christliche Tradition in ihrer ursprünglichen Gestalt, in ihrer ganzen jugendlichen Frische und Kraft übergeflossen ist und welche durchweht sind von dem Geiste, welcher die Kirche in jenen frühen Zeiten beherrschte und derselben ihre unüberwindliche Kraft verlieh.

Allein indem wir dieses mit freudiger Ueberzeugung anerkennen, können wir doch die Frage nicht abweisen: Ob denn die Auctorität der heiligen Schrift zur Begründung des christlichen Glaubens vollkommen ausreiche? Lange täuschte man sich darüber mit ruhiger Unbefangenheit. Wurde gefragt: In wiefern denn die Schrift der letzte Grund des christlichen Glaubens sei? so antwortete man: Sie ist es darum, weil die Lehren der christlichen Offenbarung in vollkommener Reinheit in ihr enthalten sind. Wurde nun weiter gefragt: Was denn Bürgschaft dafür leiste, daß die heilige Schrift, daß vorzüglich das Neue Testament die Lehre Jesu in ihrer vollkommenen Wahrheit und Reinheit ausdrücke? so berief man sich darauf, daß ja die ganze Schrift von dem heiligen Geist eingegeben sei, und dehnte diese göttliche Inspiration nicht allein auf den Gesammtinhalt der Schrift, sondern auch auf den Ausdruck derselben, und am Ende sogar bis auf die hebräischen Vocalzeichen aus. Unvermeidlich aber führte diese Frage wieder zu einer andern, nämlich zu der: Worin denn der Beweis liege, daß die heilige Schrift von Anfang bis zu Ende und zwar bis zu den geringsten Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks von dem heiligen Geist eingegeben sei? Auf diese Frage antwortete man nun ohne Bedenken, daß die Schrift dieses selbst bezeuge und ahnte nicht, daß man sich hier in einem Kreise herumbewegte und eine Argumentation aufstellte, mit welcher nichts bewiesen werden konnte. Als nun aber die Zeit kam, wo eine unabhängigere Schrifterklärung die in dem Alten so wie in dem Neuen Testament

enthaltenen menschlichen Elemente mit unwidersprechlicher Klarheit aufdeckte, und zugleich auf die hie und da in ihnen vorkommenden Irrthümer und Widersprüche aufmerksam machte, als endlich gar die gewichtige Frage über die Authentie der biblischen Schriften auftauchte und in Absicht auf einige derselben zu negativen Entscheidungen führte, da brach dieses ganze Gerüste der Beweisführung, auf welche man die Auctorität der Schrift gegründet hatte, zusammen. Daß viele Theologen über diese Resultate der Schrifterklärung und biblischen Kritik in große, ängstliche Bewegung geriethen, daß ihr bisheriger unbefangener Glaube an die Schrift durch dieselben tief erschüttert wurde, daß manche, welche die frühere Ansicht von der Auctorität der Bibel um jeden Preis aufrecht zu erhalten suchten, über die wissenschaftlichen Bestrebungen der neuern Theologie bittere Klage führten, das Alles ist leicht zu begreifen. Es bedurfte einer geraumen Zeit bis man sich von dem ersten Schrecken wieder erholt hatte und zur Einsicht gelangte, daß, wie destruirend auch die Ergebnisse der biblischen Exegese und Kritik auf den frühern naiven Glauben an die Schrift eingewirkt hatten, die Auctorität der heiligen Schrift durch sie doch keineswegs ganz aufgehoben sei. Benehmen sie doch derselben gar nichts von ihrem Charakter die Sammlung der authentischsten Documente einerseits der israelitischen Religion, andrerseits der Lehre Jesu zu sein. Wie viele menschliche Elemente auch in dem Neuen Testamente enthalten seien, wie viele Irrthümer und Widersprüche sich auch in ihm finden, wie unsicher auch die Authentie einiger Schriften desselben sein, wie unmöglich es uns auch fernerhin sein möge die Schriften des Neuen Testamentes als solche anzusehen, die nach Inhalt und Ausdruck von dem heiligen Geiste eingegeben sind, so bleiben sie doch die ältesten, ehrwürdigsten Denkmäler der christlichen Litteratur, die sichersten Documente der urchristlichen Tradition, diejenigen Schriften, in welchen sich die

Grundideen der Lehre Jesu in der größten Gewißheit, Reinheit und Klarheit ausgesprochen finden, die außerdem von dem ganz eigenen, wunderbar reinen, mächtigen Geist, der aus diesen Ideen quillt, tief durchdrungen und belebt sind, folglich die sichersten Erkenntnißquellen der christlichen Offenbarung. Freilich ist hiemit die Untersuchung nach dem Grundprincip des christlichen Glaubens noch nicht als abgeschlossen zu erachten; denn es frägt sich ja jetzt wieder: Warum sollen wir denn der in diesen Schriften ausgesprochenen Lehre Jesu Glauben schenken? Man wird zwar auf diese Frage antworten: Deßhalb, weil es eben Lehren Jesu, des von Gott gesandten Retters der Menschheit, des Sohnes Gottes sind. Allein bei dieser Antwort können wir uns nicht beruhigen, weil wir Christum ja nur aus den neutestamentlichen Schriften kennen, und darum auf seine Auctorität hin allein die ihm zugeschriebenen Lehren nicht mit zuversichtlichem Glauben erfassen können. Und so finden wir uns, bei aller Achtung, welche das Neue Testament uns einflößt, uns dennoch immer wieder dahin gedrungen, uns nach dem letzten Grunde des christlichen Glaubens umzusehen.

Der Rationalismus trug kein Bedenken sich in dieser Beziehung auf die menschliche Vernunft zu berufen. Das war keine vollkommene Neuerung. Hatten doch schon in dem christlichen Alterthum einige hochstehende Väter, wie Justinus Martyr und die Alexandriner, das Bedürfniß gefühlt die Lehren des Christenthums mit der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen und zu diesem Zwecke versucht es speculativ zu durchdringen und zu bearbeiten. Dem credo quia ineptum est des Augustin konnten philosophisch gebildete Geister nicht zustimmen. Verschmähte es doch Augustin selbst, trotz seiner Ueberzeugung von dem radicalen Verderbniß der menschlichen Vernunft, keineswegs zur Vertheidigung seiner Meinungen auch Vernunftbeweise zu gebrauchen. Die ganze Scholastik des Mittelalters,

wenn auch fest beharrend bei dem von Anselmus aufgestellten Grundsatz: credo ut intelligam, hatte doch keinen andern Zweck, als eine Verständigung des christlichen Glaubens mit der Vernunft zu vermitteln; ein Bestreben, dessen Berechtigung nicht zu bestreiten ist, wobei sie indessen den doppelten, folgeschweren Fehler beging, daß sie, anstatt von der lebendigen Urquelle des Christenthums, nämlich der heiligen Schrift, auszugehen, die von der Kirche ausgebornen und sanctionirten Lehren zum Maßstab des christlichen Glaubens nahm, und auf der andern Seite, anstatt zu dem wahren Organe der Wahrheitserkenntniß in unserm Geiste zurückzukehren, sich von einigen nur nothdürftig begriffenen oder ganz mißverstandenen Sätzen der aristotelischen Philosophie leiten ließ. Auch Luther ließ sich durch seine Ueberzeugung von der Verfinsterung der menschlichen Vernunft nicht abhalten sich auf dem Wormser Reichstag neben der heiligen Schrift auf helle und klare Gründe des Verstandes zu berufen. Mit welchen starken Farben auch die nachfolgenden Theologen der evangelischen Kirche das Verderben der menschlichen Natur schilderten, so unterließ es doch keiner, da wo er es zur Vertheidigung der von ihm aufgestellten Lehren für zweckmäßig erachtete, auch vernünftige Argumente zu invociren. Und von dem Zeitpuncte an, wo die Wolfische Philosophie in die christliche Theologie eindrang, wurde es sogar zu einer ganz gewöhnlichen Methode, die kirchlichen Lehrsätze, nachdem man sie durch Schriftstellen erhärtet zu haben glaubte, auch durch Vernunftbeweise zu bestätigen.

Aber freilich in solchem Zusammenhang, in solcher Schärfe, in solcher Ausdehnung, wie es von dem Rationalismus geschah, war der Grundsatz, daß die letzten Gründe alles religiösen und daher auch des christlichen Glaubens in der Vernunft lägen, noch nicht ausgesprochen und in Anwendung gebracht worden. Der Rationalismus ging hier von dem Princip aus, daß die

menschliche Vernunft überhaupt das höchste Vermögen dei Wahrheitserkenntniß sei, woraus er folgerte, daß auch das Christenthum als ein Product der Vernunft zu betrachten sei, und daß daher die von ihm verkündigten Lehren nur in so weit als sie mit der Vernunft übereinstimmten, und nur allein um dieser ihrer Uebereinstimmung mit der Vernunft willen, für wahr gehalten und gläubig erfaßt werden könnten.

Daß nun, in der That, die menschliche Vernunft die höchste Kraft der Wahrheitserkenntniß sei, konnte auch von dem entschiedensten Supranaturalismus nicht wohl in Abrede gestellt werden. Erkannte er die Auctorität der Vernunft in allen anderen Gebieten des menschlichen Wissens an, wie hätte er sie auf dem Gebiete der Religion mit Fug und Recht läugnen können? Indessen konnte er doch jenem rationalistischen Grundsatz mit gutem Grunde entgegenhalten, daß das, was der Vernunft im Allgemeinen zugestanden werden muß, darum doch nicht von jeder individuellen Vernunft gelte, daß Mangel an Bildung, vorgefaßte Meinungen, der trübende Einfluß äußerer Verhältnisse, unsittliche Zustände und Bewegungen die Auctorität der individuellen Vernunft sehr beschränkten und ihr kritisches Vermögen der Lehre des Christenthums gegenüber ungemein schmälerten; daß ferner auch der Rationalismus bei seiner Behauptung der Unmöglichkeit übernatürlicher Offenbarung von einer durchaus irrigen Vorstellung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt ausgehe, insofern zwischen Gott und dem Reiche des Endlichen keine Kluft befestigt sei, daß, im Gegentheil, wenn man von dem Gedanken der Immanenz Gottes in der Welt und in dem Reiche der Geister ausgehe, man eine direkte Mittheilung religiöser Wahrheiten durch Gott als etwas sehr Mögliches ansehen müsse.

Blieben nun, trotz der von rationalistischer Seite dagegen erhobenen Einwürfe, viele an dem Offenbarungscharakter des

Christenthums festhaltenden Theologen bei dem Schriftprincip stehen, so fühlten sich doch andere, geleitet von dem klaren oder dunkeln Gefühl seiner Insufficienz, bewogen, ihrem Glauben ein anderes Princip unterzulegen, und meinten, dieses in dem christlichen Bewußtsein gefunden zu haben. Auch dieses war nichts ganz Neues; denn hatten sich früherhin die protestantischen Theologen zur Rechtfertigung ihres Glaubens an die Wahrheit der Lehre des Neuen Testamentes so oft auf das innere Zeugniß des heiligen Geistes berufen, so verstanden sie im Grunde unter demselben nichts anders als was man jetzt christliches Bewußtsein nannte. Es waren übrigens nicht bloß offenbarungsgläubige Theologen, welche dieses Princip invocirten. Auch unter denjenigen, welche sich von dem übernatürlichen Ursprung des Christenthums nicht überzeugen konnten, dennoch aber in dem Evangelium den Inbegriff der höchsten und reinsten Wahrheit anerkannten, beriefen sich nicht wenige jetzt auf das Bewußtsein und unterschieden sich von jenen nur dadurch, daß sie die christliche Bestimmtheit des Bewußtseins weniger betonten als jene.

Nun fragte es sich aber: Was denn unter dem christlichen Bewußtsein zu verstehen sei? In der Beantwortung dieser Frage traten die Theologen wieder weit auseinander. Schleiermacher, bei welchem überhaupt ein Hinüberschwanken des Bewußtseins zum Gefühl zu bemerken ist, bezeichnet das christliche Bewußtsein als das Gefühl der innern Gewißheit der von Christo, vermittelst der Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft, empfangenen Erlösung, das heißt als den Gemüthszustand derjenigen, bei welchen, durch eine Wirkung Christi, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von Gott zur absoluten Kräftigkeit und Beharrlichkeit gelangt ist [1].

[1] Christ. Gl., II, S. 6 u. folg.; I, S. 97.

Martensen faßt es dagegen auf als den durch die unmittelbare Wirkung des Christenthums gewonnenen intellektuellen Sinn für die Offenbarung, als das contemplative Auge, oder den Grundblick in das Reich der Offenbarung, als eine gläubige Offenbarungsanschauung [1]. Bei Hofmann erscheint es als der gegenwärtige Thatbestand der in Jesu Christo vermittelten Gemeinschaft Gottes und der Menschen [2]. Dagegen beschreibt es Reuter als die vermöge eines gottmenschlichen Processes in den Gläubigen bewirkte Immanenz Christi als der persönlichen, lebendigen ἀλήθεια [3]. Alle diese Theologen stimmen darin miteinander überein, daß dieses christliche Bewußtsein der christliche Glaube selbst ist, welcher, seine Gewißheit in sich tragend, an und für sich letztes Princip aller christlichen Ueberzeugung und aller dogmatischen Beweise ist. Zugleich bemerken sie, daß dieser Glaube eine Fülle christlicher Wahrheitserkenntniß in sich beschließe, die jedoch, weil sie in ihm nur im Keime oder principiell enthalten sei, durch einen intellektuellen Proceß entwickelt werden müsse; wobei einige darauf hinweisen, daß diese theoretische Glaubensentwicklung, um sich nicht zu verirren, einerseits die Belehrungen der Schrift, andrerseits die Lehre der Kirche zum Maßstabe und zum beständigen Correktiv nehmen müsse.

Darin nun, daß der christliche Glaube Princip der ganzen Theologie, vorzüglich der Dogmatik, ist; daß er nicht auf dem Wege der Reflexion entsteht, nicht gewonnen wird durch die Erwägung der für die Wirklichkeit einer Offenbarung in Christo und die Auctorität der Schrift aufgestellten Beweise, sondern in seinem ersten Ursprunge Sache der Erfahrung, des Lebens ist, stimmen wir mit diesen Theologen vollkommen überein.

[1] Christl. Dogm., S. 80.
[2] Schriftb., I, S. 7.
[3] Abhandlungen zur systematischen Theol. (1855), S. 165 u. folg

Die nothwendige Vorbedingung des christlichen Glaubens ist das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit. Der Mensch muß zu dem Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit und zum Verlangen einer Versöhnung mit Gott, er muß zugleich zu dem Gefühl seines Unvermögens diese Versöhnung durch sich selbst zu bewerkstelligen, zur Ueberzeugung seiner Unfähigkeit aus eigener Kraft zur vollen Erkenntniß der Wahrheit und ihrer Gewißheit zu gelangen, gekommen sein, wenn er sich dem Christenthum gläubig soll zuwenden können. Wenn er dann durchdrungen von dem lebendigen Gefühl seiner Erlösungsbedürftigkeit dem Christenthum gegenüber tritt, wenn Christus selbst ihm in seiner wunderherrlichen Gestalt erscheint, wenn das Evangelium seine unerschöpfliche Fülle lichtvoller Lehren und Tröstungen vor ihm ausgießt, und der Mensch sich nicht absichtlich betäubt über die durch dieses Alles in ihm hervorgebrachte Wirkung, so wird er mächtig hingezogen zu Christo und dem Evangelium, sie mit der ganzen, vollen Kraft seines Geistes umfassen und durch die Aufnahme derselben in sein inneres Leben zu einem vorher nie geahnten Frieden der Seele gelangen. Wenn nun jene Theologen bemerken, daß die christliche Erkenntniß dadurch entsteht, daß der Geist die in diesem Glauben beschlossenen Momente denkend erfaßt, auseinanderlegt, entfaltet, mit beständiger Berücksichtigung des Neuen Testamentes und der Kirchenlehre, so geben wir ihnen auch hierin unbedenklich unsere Zustimmung. Allein dagegen müssen wir Einsprache erheben, daß dieser Glaube an und für sich als christliches Bewußtsein bezeichnet und daß der Grund seiner Gewißheit ohne weiteres in ihn selbst verlegt wird. Dieser ursprüngliche, unvermittelte Glaube entspringt auf dem Boden des Bewußtseins, ist aber mit diesem nicht zu identificiren; seine Gewißheit liegt nicht in ihm selbst, sondern darin, daß diese Uebereinstimmung der christlichen Grundideen mit den unmittelbar gewissen Thatsachen

des Bewußtseins sich, wenn auch nur dunkel, dennoch aber auf urkräftige Weise in dem Bewußtsein des Christen ankündigt. Die auf dieser Uebereinstimmung ruhende ursprüngliche Selbstgewißheit des christlichen Glaubens ist im Grunde noch eine provisorische. Bei allen denjenigen Christen, die es zu einer gewissen Bildung gebracht haben, wird das Bedürfniß entstehen, das unvermittelte Fürwahrhalten dieses Glaubens zu einer vermittelten Ueberzeugung zu erheben. Sie werden sich daher nach Gründen für die Wahrheit der von der christlichen Offenbarung ausgegangenen Lehren umsehen und durch die aufmerksame Erwägung derselben ihrem Glauben neue Kraft zu verleihen und ihn gegen alle Zweifel sicher zu stellen suchen.

Wollen wir es zu einem klaren Begriff von dem christlichen Bewußtsein bringen, so ist es durchaus nöthig, daß wir zuvörderst über das wahre Wesen des Christenthums in's Reine zu kommen suchen. Je wichtiger die Erforschung desselben ist, desto mehr müssen wir es bedauern, hier nicht auf dieselbe eingehen zu können, sondern uns auf einige Andeutungen beschränken zu müssen. Indessen können wir es als bekannt voraussetzen, daß die Theologen der neuern Zeit in ihren Meinungen von dem Wesen des Christenthums in zwei verschiedene Richtungen auseinandergetreten sind, indem die einen den Schwerpunkt auf die Thatsachen der Geschichte der christlichen Offenbarung, vorzüglich die Erscheinung Jesu Christi, die anderen auf die Lehren des Evangeliums gelegt haben[1]. Die Theologen beider Richtungen scheinen uns nun zu gleicher Zeit recht und unrecht zu haben, insofern, unserer Ueberzeugung nach, das eigentlichste Wesen des Christenthums in der höhern Einheit dessen liegt, was in der beiderseitigen Meinung Wahres enthalten ist. Am

[1] S. des Verf. Abh.: Ueber das Princip der welterlösenden Macht des Christenthums, in Riedners Zeitschr. für die hist. Theol., 3tes Heft. 1856.

sichersten gelangen wir zur Erkenntniß des Wesens des Christenthums, wenn wir zu ermitteln suchen, was das Princip der unermeßlichen Gewalt war, die das Christenthum auf die Menschheit ausgeübt und der unberechenbaren und unendlich segensreichen Veränderungen, die es in allen Verhältnissen hervorgebracht hat. Sicher ist es nun, daß diese Wirkungen des Christenthums niemals und nirgends von den dogmatischen Lehren dieser oder jener Kirche bedingt wurden. Alle diese Lehren waren Menschenwerk und wurden aufgestellt mehr um die Bedürfnisse des denkenden Geistes zu befriedigen als um das Herz zu bessern, das Gemüth zu trösten und die gesellschaftlichen Zustände zu vervollkommnen. Dogmen zu proclamiren, ein theoretisches Lehrgebäude aufzustellen, das lag gar nicht in der Absicht Jesu. Selbst seine Apostel beschränkten sich darauf, einige Ideen des Christenthums durch theoretische Entwicklung und Formulirung dem Verständniß ihrer Zeitgenossen näher zu bringen; aber an die Aufstellung eines in sich zusammenhängenden christlichen Lehrgebäudes dachte keiner von ihnen. Der Grund dieser unermeßlichen Wirkungen des Christenthums liegt auch nicht in dem, was in den Thatsachen der Offenbarungsgeschichte zur äußerlichen Erscheinung gehört. Ist es doch eine über allen Zweifel erhabene Wahrheit, daß das, was in der Geschichte überhaupt das belehrende, erweckende, bessernde Moment ist, niemals in den Thatsachen als äußeren Erscheinungen, sondern nur in den Ideen liegt, welche in diesen Thatsachen sich aussprechen, gleichsam die Seele derselben sind. Was ist demnach die eigentliche Quelle der unermeßlichen Wirkungen, welche das Christenthum von der Zeit seiner Entstehung an bis auf den heutigen Tag erzeugt hat, der unwiderstehlichen und so unendlich segensreichen Gewalt, die es noch immer auf die Menschheit ausübt? Es ist nichts anders als die *wesentlichen Ideen*, welche Jesus ausgesprochen und die das Christenthum

in das Bewußtsein eingeführt hat. Dieser Ideen sind nicht einmal eine große Anzahl; aber jede trägt in sich eine unerschöpfliche Fülle von Kraft, und hat diese Kraft im Laufe der Zeiten auf eine erstaunliche Weise geoffenbart. Was überhaupt das Reich der Geister in steter Bewegung erhält und zu einer höhern Entwicklung und Vervollkommnung vorantreibt, das sind die Ideen: Sie sind in diesem Reiche, was im Reiche der Natur die in demselben waltenden Kräfte sind.

Sollte es nothwendig sein, daß wir hinweisen auf die wesentlichen Ideen des Christenthums, welche die Menschheit in die gewaltigste Bewegung versetzt, welche in ihr ein neues Licht verbreitet, neue Lebenskräfte in sie ergossen, eine neue Zeit für sie begründet, sie in eine neue Laufbahn der Entwicklung und Vervollkommnung eingeführt und auf derselben unablässig vorangetrieben haben? Man denke an die Idee der vollkommenen Geistigkeit Gottes und seiner unendlichen Gnade, an die Idee der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen, und der ihnen dargebotenen und von Christo gewährleisteten Vergebung der Sünden und Versöhnung mit Gott, an die Idee des Glaubens und der aus seinem Schooße sich entfaltenden Liebe, man denke an die Idee des Sittlich-Guten als wurzelnd in dem tiefen Innern des Menschen und durch die That in die Erscheinung übertretend, man denke an die Idee der Gemeinschaft des Menschen mit Gott begründet in der Endlichkeit des Erstern und der Absolutheit des Letztern, und sich realisirend durch die Entwicklung des Glaubens, der Liebe und des ganzen reinen, heiligen Lebens des Geistes, man denke an die Idee der unverlierbaren Würde der menschlichen Natur, der ursprünglichen Gleichheit und Bruderverwandtschaft aller Menschen, man denke an die Idee der Unsterblichkeit und künftigen Vergeltung, man denke endlich an die Idee des zu endloser Entfaltung bestimmten göttlichen Reiches! Man wird nicht behaupten wollen, daß von diesen Ideen

keine ganz neu gewesen wäre. Allein wenn auch einige schon früherhin hie oder da waren ausgesprochen worden, so ist es doch sicherlich das Christenthum, welches sie zuerst in voller Reinheit und Klarheit in das Licht gestellt, sie miteinander zu vollkommener Einheit verknüpft und sie in das Bewußtsein der Menschheit eingeführt hat.

Das sind nun die Ideen, welche das Wesen des Christenthums bilden. Sie finden sich ausgesprochen in den Belehrungen Jesu und der Apostel, verkündigt in den manchfaltigsten Ausdrücken, Bildern und Gleichnissen. Wie die Natur, so zu sagen, spielt mit den Formen ihrer Gebilde, so wechselten Jesus und die Apostel jeden Augenblick die Formen, in welche sie diese wesentlichen Ideen des Evangeliums einkleideten. Und sind sie allein ausgesprochen in den Belehrungen Jesu und der Apostel? Nein, sie sind auch ausgesprochen in den Thatsachen der christlichen Offenbarung und in der wunderherrlichen Persönlichkeit Christi. Die Erscheinung Christi, seine Person, die ganze Offenbarungsgeschichte des Christenthums sind die Verkörperung der Ideen, welche das Wesen des Christenthums ausmachen; sie stellen sie in thatsächlicher Form dar, und gerade darum in einer Klarheit, die sie in ihrer Abstraktheit nicht haben, und auf eine Weise, welche ihnen eine ganz eigene, wunderbar ergreifende Gewalt ertheilt. Nicht von einander zu trennen sind daher die Erscheinung Jesu, seine Persönlichkeit und seine Lebensgeschichte von seinen Belehrungen und den Belehrungen der Apostel. Diese sind der Schlüssel zum Verständnisse jener, während jene über diese wiederum ein ganz neues Licht verbreiten. Wenn der Christ die Thatsachen der Offenbarung und den historischen Christus mit lebendigem Glauben umfaßt, so ist es nicht um des faktischen, historischen Materials willen, sondern um der Ideen willen, die in diesem Material eingeschlossen liegen. Deutet, um nur Einiges anzuführen, das Neue

Testament nicht selbst hin auf die Unendlichkeit der göttlichen Gnade, die sich in der Sendung Jesu ausspricht, auf die Einheit des Menschen mit Gott, die uns in Christo in ihrer höchsten Vollendung faktisch entgegentritt, auf die Versöhnung mit Gott, deren Verbürgung die eigentliche Bedeutung seines Todes ist, auf unsere Unsterblichkeit, welche durch seine Auferstehung und unsere Bestimmung zu einem unvergänglichen Fortleben in einem höhern Reiche, welche durch seine Himmelfahrt symbolisirt werden? In vollem Einklange stehen daher die Belehrungen Jesu und der Apostel mit der Offenbarungsgeschichte des Christenthums und der Persönlichkeit Christi selbst: Das Wesen beider ist die ganze Fülle der urlebendigen, aus Gott stammenden, weltüberwindenden und weltverklärenden Ideen.

Gehen wir von dem Begriffe dieses eigentlichsten Wesens des Christenthums aus, so wird die Entstehung des unvermittelten, lebenskräftigen Glaubens kein unauflösbares Räthsel mehr für uns sein. Vorausgesetzt wird immer bei dem Menschen das tiefe Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit. Wer nicht das Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit und seines Unvermögens in sich trägt, durch sich selbst zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Versöhnung mit Gott, zu der Kraft und dem Trost zu gelangen, wornach er sich sehnt, dem wird auch das Christenthum immer etwas rein Aeußerliches, Fremdartiges bleiben. Wenn dagegen ein Mensch in dem tiefen, schmerzlichen Gefühle seiner Erlösungsbedürftigkeit dem Christenthum gegenübertritt, und dieses in Lehre und in bedeutungsvollen Thatsachen die ganze Fülle seiner urwesentlichen göttlichen Ideen vor ihm entfaltet, wie sollte nicht zwischen diesen Ideen und dem Geiste dieses Menschen alsobald ein inniges Affinitätsverhältniß eintreten, vermöge dessen der Geist sich zu diesen Ideen mächtig hingezogen fühlt und diese mit dem ganzen von ihnen ausstrahlenden Licht und ihrer vollen unerschöpflichen Kraft in den Geist einziehen?

Gerade weil diese Ideen vollkommen wahr sind, werden sie sich von selbst dem Geiste, so zu sagen, anschmiegen, und von diesem mit desto größerer Freudigkeit ergriffen werden, je vollgenügender die Befriedigung ist, die sie den rege gewordenen Bedürfnissen des Herzens gewähren. So entsteht in dem Menschen ein unwillkürlicher, zuversichtlicher, kräftiger Glaube an Christum und das Evangelium, der seine Gewißheit in sich selbst trägt, übrigens aber ein noch ganz unvermittelter ist, der aber nichtsdestoweniger zum Princip eines ganz neuen sittlich-religiösen Lebens wird. Bedenken wir, welche Fülle von Ideen dieser Glaube, wenn auch unklar und unentwickelt, in sich trägt, so müssen uns die verschiedenen Ausdrücke, durch welche er bezeichnet wurde, als einseitig und inadäquat vorkommen. Es liegt in ihm allerdings ein durch Christum und die kirchliche Gemeinschaft vermitteltes erhöhtes, gekräftigtes, andauerndes Gefühl der Abhängigkeit von Gott, wobei indessen zu bemerken ist, daß dieses nicht gerade ein Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott ist, weil das ebenfalls in diesem Glauben liegende Bewußtsein des Liebesverhältnisses mit Gott, welches das Bewußtsein der Persönlichkeit und Freiheit voraussetzt, das Gefühl absoluter Abhängigkeit ausschließt. Auch ist dieses Abhängigkeitsgefühl bei den gläubigen Christen nicht von vornherein ein vollkommenes, sondern ein solches, das, wie das ganze christliche Leben, noch erst seiner fernern Entwicklung entgegensieht. Es umschließt die innere Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott, welche ja im Grunde nichts anders ist als die durch Christum vermittelte Versöhnung mit ihm, die aber, um eine vollkommene zu werden, noch erst die Vollendung der sittlich-religiösen Wiedergeburt und Heiligung voraussetzt. So trägt ein solcher Glaube auch nothwendig den präsenten Christus in sich, insofern mit der ganzen Fülle der aufgenommenen christlichen Ideen sich natürlich das Bild dessen verknüpft, von

dem sie ausgegangen sind und der selbst die ἀλήθεια ist, weil in seiner Erscheinung diese Ideen eine thatsächliche Gestalt gewonnen haben und sich in vollkommener Verkörperung darstellen. Endlich kann dieser Glaube auch begriffen werden als ein intellektueller Sinn, ein in dem Christen aufgegangenes Auge für die Offenbarung, weil das Christenthum nur derjenige kennt, der es bereits mit lebendiger Ueberzeugung ergriffen und in sich aufgenommen hat. Aber dieser Glaube ist noch mehr als alles dieses: er umschließt den ganzen Reichthum der wesentlichen Ideen des Christenthums, wenn auch noch in unentwickelter Gestalt, mehr als Ahnung denn als Begriff, und zugleich die ganze Fülle frommer und sittlicher Gefühlsregungen und Willensbestimmungen, die von diesen Ideen erzeugt werden. Somit umfaßt dieser Glaube die Gesammtheit aller Momente des neuen, reinen, religiös-sittlichen, seligen Geisteslebens, welches in dem, mit dem tiefen Gefühle seiner Erlösungsbedürftigkeit Christo und dem Christenthum entgegentretenden und dieselben in sich aufnehmenden Christen entsteht, des Lebens der Wiedergeburt, welches die Bedingung einer neuen Lebensstellung zu Gott ist, aber durch viele Stufen der Entwicklung hindurchgehen muß bis es die Reife und Vollendung erreicht hat zu der es sich erheben soll.

Jetzt sind wir im Stande zu bestimmen, in wiefern ein solcher Glaube als ein in dem Menschen gesetztes neues, nämlich ein christliches Bewußtsein betrachtet werden kann. Und es will uns bedünken, als ob es nicht gerade eines langen Nachdenkens bedürfte um einzusehen, daß diese Bezeichnung nicht genau ist. Allerdings kann ein solcher Glaube in dem Menschen nicht bewußtlos zu Stande kommen. Der Mensch muß sich ja zuvor seiner Erlösungsbedürftigkeit bewußt worden sein, sodann muß er die sich ihm darstellenden christlichen Ideen denkend ergriffen und in sich aufgenommen haben, ein Proceß, der nur auf der

Grundlage des Selbstbewußtseins Statt finden kann. Endlich können diese denkend ergriffenen, wesentlichen Ideen des Christenthums nur insofern im Geist Aufnahme finden und assimilirt werden, als sie sich hier an die Momente anschließen, die unmittelbar aus dem sittlichen und religiösen Leben hervorgehen. Vorbedingung der Entstehung des christlichen Glaubens ist daher das Bewußtsein in dreifacher Beziehung: als Selbstbewußtsein, als sittliches und als religiöses Bewußtsein. Aber dieser Glaube selbst setzt in dem Menschen kein neues Bewußtsein: Alle Momente desselben ruhen in dem Geiste als solchem. Durch einen denkenden Proceß ergreift dieser die in dem Christenthum ihm entgegenleuchtenden Ideen; an diese schließen sich sowohl die Gefühle als die Willensbestimmungen an, die sie selbst hervorrufen. Mithin besteht der Glaube in einem neuen, gereinigten, geheiligten, gehobenen Geistesleben, das sich in allen Richtungen der Selbstoffenbarung des Geistes ausspricht. Auch würde man sich irren, wenn man sich vorstellte, daß alle Momente dieses Glaubrns dem Bewußtsein des Christen stets präsent wären. Es ist mit ihnen wie mit den Erkenntnissen, die wir nach und nach einsammeln: viele derselben tauchen momentan in dem Bewußtsein unter und erheben sich erst wieder unter dem Einfluß der wechselnden Erfahrungen des Lebens zu dem Lichte des Bewußtseins. So weckt die Betrachtung der Natur die Idee der Allmacht und Weisheit Gottes; an seine Güte und Treue erinnern uns die uns zu Theil werdenden Segnungen und die aus unseren sittlichen Verirrungen sich entwickelnden bitteren Erfahrungen an seinen richterlichen Ernst; so erhebt sich die Idee seiner Gnade wieder bei dem mit vorzüglicher Kraft uns ergreifenden Gefühl unserer Sündhaftigkeit und die der Unsterblichkeit bei der Erscheinung des Todes. Es ist im Allgemeinen ein neues Leben, was der Glaube in dem Christen begründet; in seinem Ganzen kündigt sich dieses Leben, wie alle

Bestimmtheiten des Selbst dem Bewußtsein an; aber die einzelnen Momente desselben tauchen, je nach den wechselnden Lebensverhältnissen, in die Nacht der Bewußtlosigkeit unter, oder treten in das Licht des Bewußtseins hervor und dominiren in demselben mit höherer oder minderer Gewalt.

Dieser in Folge des Gefühls seiner Erlösungsbedürftigkeit in dem Christen entstehende Glaube ist nun, wie wir gesehen, zunächst noch ein unvermittelter. Die von ihm umschlossenen christlichen Ideen sind noch unklar und verworren, was sie indessen nicht abhält mit großer Kraft auf das Gefühl und den Willen einzuwirken. Bei unzähligen Christen bleibt es bei einem solchen unvermittelten Glauben (πίστις). Gehört aber ein Christ zu den Gebildeten, so wird sich auch in ihm das Bedürfniß regen, sich über seinen Glauben zu besinnen, ihn theoretisch zu vermitteln, aus dem als Leben vorhandenen Glauben ein christliches Wissen zu entfalten, die πίστις zur γνῶσις zu erheben. Dieses Bedürfniß wird um so dringender werden, wenn der Christ durch schwere Prüfungen hindurchgeht, in welchen sich sein Glaube zu bewähren hat, oder wenn sein Glaube in Conflict tritt mit den Ergebnissen des in anderen Gebieten sich bewegenden Denkens und Forschens, oder mit bedenklichen unter dieser oder jener Auctorität hervortretenden Irrthümern, oder mit dem dem Christenthum abgeneigten Geist der Zeit, oder wenigstens des Geistes der Gesellschaft, in welcher der Christ lebt. Am stärksten wird dieses Bedürfniß hervortreten bei denjenigen, für welche die Theologie Aufgabe des Berufes und Lebens ist. Daß nun die Entwicklung alles christlichen und theologischen Wissens den christlichen Glauben schon voraussetze, versteht sich von selbst. Ist doch dieses Wissen nichts anders als die theoretische Vermittlung desselben; wenn der Glaube nicht schon vorhanden wäre, würde auch kein Interesse entstehen für eine religiöse Selbstbesinnung. Ebenso klar ist es, daß diese Um-

setzung des lebendigen Glaubens in christliches und theologisches Wissen nur auf dem Wege des Denkens Statt finden kann. Es entsteht, wenn der Geist, denkend über dem Glauben schwebend, die in diesem beschlossenen Momente in das Bewußtsein hervorruft, sie in Begriffe und Sätze umsetzt, diese mit den anderweitigen wissenschaftlichen Errungenschaften in Verbindung bringt und unter ihnen eine Ausgleichung zu bewerkstelligen sucht, die so gewonnenen religiösen Sätze unter sich verknüpft und zu einem sich so weit als möglich in einem höchsten Princip centralisirenden Ganzen zu verarbeiten sucht.

Dieses Bedürfniß der Vermittlung des Glaubens geht aber nicht bloß darauf hinaus, sich von demselben ein Wissen zu verschaffen, sondern auch die ursprüngliche Selbstgewißheit des Glaubens in eine erkannte, und eben hiedurch desto fester begründete zu verwandeln. Zu diesem Zwecke bedarf der Christ eines sichern Maßstabes, nach welchem er die Wahrheit der Ergebnisse seines christlichen Denkens zu ermessen hat, unbezweifelbar feststehender Gründe, durch welche er zur Gewißheit derselben gelangen kann. Derjenige Canon nur, welchen der Christ zunächst an die Ergebnisse seines auf die theoretische Vermittlung seines Glaubens ausgehenden Denkens anzulegen hat, ist der der Belehrungen der heiligen Schrift. Und je kräftiger, inniger sein Glaube ist, desto fähiger wird er auch sein die heilige Schrift ihrem richtigen Sinn nach zu verstehen, gleichwie die Fähigkeit, das Schöne in Natur und Kunst zu erkennen und zu beurtheilen, sich richtet nach der Lebendigkeit und Zartheit, zu welcher das ästhetische Gefühl sich in einem Menschen entwickelt hat. Vollkommen richtig ist daher was Paulus sagt (1 Cor. 2, 14), daß der natürliche oder vielmehr der unter der Herrschaft des sinnlichen Lebens stehende (ψυχικὸς ἄνθρωπος), folglich der glaubenslose Mensch, nichts vernimmt und erkennt von dem, was von dem Geiste Gottes kommt, weil es geistlich

gerichtet sein will. Allerdings wird der Christ es nicht unterlassen, bei der Prüfung der Resultate seines auf die theoretische Entwicklung seines Glaubens abzweckenden Denkens auch auf den Glauben seiner Kirche hinzublicken. Da aber alle kirchlichen Bekenntnißschriften sich selbst unter die Auctorität der Schrift stellen, so können dieselben bei der Beurtheilung der Wahrheit der aus dem Glauben ermittelten Sätze nur in sehr untergeordneter Stellung in Anwendung kommen. Selbst der heiligen Schrift kann der Christ aus früher entwickelten Gründen keine unbedingte Auctorität zuschreiben. Es folgt hieraus, daß er in sich selbst die letzten Gründe der Beurtheilung der Wahrheit seiner christlichen Erkenntnisse und hiemit seines Glaubens selbst, aus dem er sie entfaltet, suchen muß. Allein wo findet er diese? Man antwortet: In der Vernunft. Hier entsteht nun aber die Frage: Was unter der Vernunft verstanden werden solle? Versteht man darunter die ganze Summe der von dem christlichen Glauben und unabhängig von dem Christenthum gewonnenen, natürlichen, religiösen Erkenntnisse, so frägt es sich, wie man diese von dem christlichen Glauben absondern und in ihrer Reinheit erfassen solle, und ob diese Erkenntnisse, da sie ja solche sind, die ebenfalls auf dem Wege des Denkens gewonnen wurden, auch wirklich wahre sind, oder ob nicht das sie erzeugende Denken durch manchfaltige äußere Einwirkungen getrübt und irre geleitet wurde? Oder wollte man unter Vernunft die ganze Summe derjenigen Erkenntnisse verstehen, welche aus den auf anderweitigen Gebieten gemachten Erfahrungen und angestellten Beobachtungen entsprungen sind, so ist es ja wieder ungewiß, ob diese wahr sind und als wahr ein sicheres Kriterium des christlichen Glaubens und des daraus hervorgegangenen christlichen Wissens abgeben können. Wenn, wie wir früher erwiesen zu haben glauben, die letzten Gründe aller Wahrheit in den Thatsachen unsers Bewußtseins liegen,

so muß auch das Denken, durch welches der Christ über die Wahrheit seines christlichen Wissens und des Glaubens, aus dem es sich entwickelt hat, in's Reine zu kommen sucht, bis zu solchen Thatsachen seines Bewußtseins zurückkehren, welche die Gewähr ihrer Wahrheit und Gewißheit in sich selbst tragen. Diese sind nun, in formaler Beziehung, die in dem Bewußtsein sich ankündigenden Gesetze des Denkens selbst. Alle religiösen Begriffe und Sätze, die mit einem Gesetze des Denkens im Widerspruche stehen, müssen schon um dieses Grundes willen verworfen werden. In materialer Beziehung liegen die letzten Gründe der Wahrheit des christlichen Wissens und Glaubens in dem religiösen und sittlichen Bewußtsein. Wir haben gesehen, daß dieses doppelte, in sich genau zusammenhängende Bewußtsein die letzte Quelle aller religiösen und sittlichen Erkenntnisse ist. Allein nach den bereits gemachten Bemerkungen sind es nicht diese aus diesem Bewußtsein abgeleiteten Erkenntnisse, nach welchen die Wahrheit des christlichen Wissens und Glaubens zu ermessen ist, weil diese selbst irrige sein können, sondern die Urthatsachen des Bewußtseins, aus welchen diese Erkenntnisse entspringen, folglich das Bewußtsein des Absoluten und das Bewußtsein der uns immanenten und in der in der Tiefe unsers Wesens liegenden Idee unserer selbst begründeten, sittlichen Gesetze. So gelangen wir zu dem folgeschweren Grundsatz, daß die letzten Gründe aller christlichen, sowohl dogmatischen als sittlichen Beweißführung nicht, wie so oft ist behauptet worden, in dem unvermittelten, ursprünglichen, christlichen Glauben, sondern in dem Bewußtsein liegen. Indessen ist hiebei nicht zu übersehen, daß bei dem gläubigen Christen das ihn erleuchtende Licht des Christenthums auch die Urthatsachen seines religiösen und sittlichen Bewußtseins bestrahlt und dieselben um so geeigneter macht zum letzten Canon der Wahrheit des christlichen Wissens und Glaubens zu dienen.

VII. Das Bewußtsein in den verschiedenen Lebenszuständen.

Durch welchen Proceß das Bewußtsein in dem Menschen zur Entwicklung kommt, wie und unter welchen Bedingungen in dem Kinde das verworrene Gefühl des Seins und So-Seins sich zum individuellen Selbstgefühl entfaltet, wie aus diesem bei weiterm Fortschritt in und mit dem geistigen Leben das Bewußtsein hervorbricht, das auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung zum Selbstbewußtsein, ja sogar zum Bewußtsein des reinen, absolut einheitlichen, transcendentalen Ich wird, das Alles haben wir genau nachgewiesen. Wir haben daher die verschiedenen Entwicklungsstufen, durch welche das Bewußtsein bei dem Kinde hindurchgeht, nicht weiter in Betracht zu ziehen. Dagegen muß es uns in hohem Grade interessiren, zu sehen wie bei dem erwachsenen Menschen das Bewußtsein sich einstellt, unter welchen Verhältnissen und durch welche Ursachen es bis zu einem trüben, verworrenen Selbstgefühl herabgestimmt oder zu voller Klarheit und Kraft erhoben und bis zu einem lichtvollen Selbstbewußtsein gesteigert wird. Um für die in dieser Hinsicht anzustellenden Untersuchungen feste Anhaltspunkte zu gewinnen, haben wir den Zustand der Gesundheit von den menschlichen Krankheitszuständen zu unterscheiden, und in jenem die in dem Bewußtsein eintretenden Veränderungen zuerst in dem Zustande des Wachens und sodann in den Zuständen des Schlafes zu beobachten.

1) Das Bewußtsein in den Zuständen der Gesundheit.

a. Das Bewußtsein in dem Zustande des Wachens.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß, so lange der Mensch sich in dem Zustande des Wachens befindet und keine Krankheit sein inneres Leben trübt und zerrüttet, das individuelle Selbstgefühl, wenn es einmal in ihm angebrochen ist, auch nicht mehr untergeht. Wie mächtig er sich auch von der Außenwelt angezogen fühlen mag, so wird er sich doch nicht mehr mit ihr verwechseln. Je schwerer die Kämpfe sind, die er mit der Natur zu bestehen hat, desto stärker wird auch in ihm das Gefühl werden, mit welchem er sich derselben gegenüber stellt, und jeder Sieg über sie wird in ihm die Ahnung seiner Erhabenheit über sie steigern und befestigen. Allein bei diesem individuellen Selbstgefühl wird es nicht sein Bewenden haben; das in dem Menschen anbrechende und sich allmählich entfaltende geistige Leben wird auch aus diesem Gefühle das Bewußtsein hervortreten lassen. Der Mensch wird sich nicht allein der Natur gegenüberstellen, sondern sich auch zur Anschauung seiner selbst und aller Bestimmtheiten seines Seins erheben und, seine Objektivität mit seiner Subjektivität zusammenschließend, sich in sich selbst erfassen. Durch all sein Denken, Fühlen und Wollen, durch alle seine Erfahrungen und Kämpfe, durch alle seine Genüsse und Schmerzen wird das Bewußtsein seines Ichs durchschlagen. Er wird sie als die seinigen, als Bestimmtheiten seines Seins erkennen und sein mit diesen Bestimmtheiten versehenes Ich der Welt entgegenstellen. Von dem Grade der Entwicklung seines geistigen Lebens wird es nun abhängen, ob dieses Bewußtsein bei ihm zum lichtvollen Selbstbewußtsein werden wird. Allein wenn wir es hiemit als eine sichere Thatsache auf-

stellen, daß bei dem Menschen in dem Zustande des Wachens und der Gesundheit das Bewußtsein nicht ganz untergehen kann [1], so ist doch nicht außer Acht zu lassen, daß es vieler Abstufungen von Verdunklung und Aufhellung, von Schwächung und Stärkung fähig ist. Diese wechselnden Bewußtseinszustände hängen nun von zwei Grundbedingungen ab, die aber unter sich zusammenhängen, nämlich einerseits von dem Grade der Entwicklung des geistigen Lebens, andererseits von dem Grade, in welchem sich der Mensch von dem äußern Leben loswindet und sich in sein inneres Leben vertieft. Je unvollkommener die geistige Bildung des Menschen ist, desto dunkler, verworrener wird auch sein Bewußtsein sein; dagegen wird es sich mit jedem Fortschritt der Entfaltung des geistigen Lebens zu höherer Klarheit und Kraft erheben. Ebenso ist das Bewußtsein um so trüber, unkräftiger, verschwimmender, je mehr der Mensch noch in das äußere Leben verflochten und von demselben beherrscht ist; wogegen es lichtvoller und intensiver wird in eben dem Maße als der Mensch sich von dem äußern Leben

[1] Wir wollen damit nicht in Abrede stellen, daß auch bei dem im Allgemeinen sich im Zustande der Gesundheit befindlichen Menschen das Bewußtsein sich momentan verdunkeln kann. Heftige Affekte der Freude, des Schreckens, der Betrübniß können plötzlich eine Ohnmacht hervorrufen, in welcher das Bewußtsein unterbrochen wird. Allein diese Wirkung werden die Affekte doch nur insofern hervorbringen, als sie in dem Organismus einen, wenn auch nur vorübergehenden, abnormen, folglich einen krankhaften Zustand verursacht haben. Die ungewöhnliche Vermehrung der Respiration, des Herzschlages und andere Symptome deuten darauf hin, daß die zunächst in der Seele entstandene Bewegung, durch eine natürliche Rückwirkung auch in dem Leib eine ungewöhnliche Bewegung hervorgebracht hat, durch welche die das Bewußtsein vermittelnden Organe in ihren Funktionen gehemmt werden. Die hier eintretenden Symptome scheinen vorzüglich auf einen übermäßig gesteigerten Blutumlauf und einen allzuheftigen Andrang desselben in die Centralorgane hinzudeuten.

befreit, sich in sein inneres Sein zurückzieht und in demselben vertieft.

Auch auf den niedrigsten Bildungsstufen fühlt sich der Mensch nicht nur als seiend, sondern in seinem individuellen Selbstsein. Er hat sich schon bis auf einen gewissen Grad von der Natur losgerissen, und erkennt sich als verschieden von ihr. Alles, was nicht er selbst ist, erscheint ihm als ein Anderes, Fremdes. Dieses Gefühl des Selbstseins verhärtet sich in ihm, wenn die Ahnung der sittlichen Gemeinschaft der Menschen in ihm noch nicht angebrochen ist, zu schroffer, abstoßender Selbstsucht. Alles scheint ihm nur dazu vorhanden zu sein, seinen Zwecken zu dienen, weßhalb er auch nicht das mindeste Bedenken trägt, andere Menschen, wenn sie seinen Zwecken im Wege stehen und er die Macht dazu besitzt, denselben zum Opfer zu bringen. Aus diesem Gefühl seines individuellen Seins bricht nun das Bewußtsein hervor, aber zunächst mehr als Dämmerung, die erst bei weiterer Entwicklung des ganzen geistigen Lebens zum hellen Tage werden kann. Der Mensch weiß von sich, er erschaut sich sammt allen Bestimmtheiten seines Seins, er kennt seine Verhältnisse und seine Stellung unter anderen Menschen. Seine Erfahrungen und Kämpfe, seine Freuden und Leiden, seine Bedürfnisse und seine Genüsse, sein Denken und sein Thun bezieht er auf sich selbst und spricht von denselben als von den seinigen. Mit dem dunkeln Begriffe seines Ichs tritt er allem, was außer ihm ist, als seinem Du entgegen. Allein dieses sein Bewußtsein ist vor der Hand noch ein verworrenes, dunkles, zerfließendes, und zwar aus dem doppelten Grunde, weil sein geistiges Leben noch ein überaus dürftiges und er selbst in dem äußern Leben noch zu tief verflochten ist. Mit allen Kräften seines Wesens an der Natur hängend, in ihr die Befriedigung seiner Bedürfnisse suchend, die ja beinahe keine andere als sinnliche sind, mit ihr in beständigen Kämpfen begriffen und jeden

Augenblick ihrer schädlichen, gefahrdrohenden Einwirkungen gewärtig, vermag er noch nicht sich in sich selbst zurückzuziehen und sich auf sich selbst zu besinnen. Den Blick seines Geistes auf sich selbst zu richten und sich eine klare Anschauung seines Seins und aller Bestimmtheiten desselben zu verschaffen, das kommt ihm auch nicht ein. Sein Ich bleibt daher ein durch und durch empirisches. Dasselbe von seinen Bestimmtheiten abzulösen und es in seiner Reinheit und Einheit aufzufassen, ist ihm nicht möglich. Er geht daher wie träumend durch dieses Leben. Eine Geschichte hat er nicht, weil die Vergangenheit nur in wenigen trüben, zusammenhängenden Erinnerungen hinter ihm liegt, und die Zukunft für ihn noch wie nicht vorhanden ist. Er ist ein Kind des zerfließenden, gegenwärtigen Augenblickes, weßhalb er auch nicht ansteht einem momentanen Genuß seine Zukunft zum Opfer zu bringen.

Auch bei demjenigen Menschen, der in der Entwicklung seines geistigen Lebens weit genug vorangeschritten ist, um sich in seinem wahren Ich erfassen zu können, dauert das Bewußtsein nicht immer in gleicher Klarheit und Kraft fort. Auch für ihn gibt es Momente, wo es sich verdunkelt und bis auf die Grenze des bloßen Selbstgefühls herabsinkt, und solche Momente treten ein, so oft er sich, um irgend einer Ursache willen, in das äußere Leben vertieft.

In diesem Falle befinden sich diejenigen, welche ihre gespannte Aufmerksamkeit auf ein Objekt der Außenwelt richten. Der Naturhistoriker, welcher irgend eine Pflanze, oder irgend ein Thier zum Gegenstand seiner angestrengten Beobachtung macht; der Astronom, dessen bewaffnetes Auge den Gestirnen des Himmels nachwandelt; der Physiker, der Chemiker, welche mit einem Experimente beschäftigt auf die Resultate desselben lauschen, gehen allerdings nicht bewußtlos zu Werke. Das Nachdenken, welchem sie sich überlassen, der Scharfsinn, mit

welchem sie die zu ihrem Zwecke dienenden Mittel ausfindig machen und anwenden; das lebhafte Ergreifen und in sich Aufnehmen jeder gemachten Beobachtung und Entdeckung, weisen unverkennbar darauf hin, daß sie sich im Zustande des Bewußtseins befinden. Indessen ist dieses ihr Bewußtsein doch nur ein dunkles, verworrenes. Was sie, so lange sie mit ihren Beobachtungen und Experimenten beschäftigt sind, erschauen, das sind nicht sie selbst, das ist nicht ihr Ich mit den an ihm haftenden Bestimmtheiten, sondern das ist das Objekt ihrer Beobachtung, Forschung und Erfahrung. Daher kommt es, daß sie über ihrer Arbeit sich selbst vergessen, der dahinfließenden Zeit nicht gedenken, ihre Ermüdung nicht spüren, manches in ihnen rege gewordene Bedürfniß nicht gewahr werden, sogar die ihnen drohende Gefahr nicht bemerken. Erst wenn die Arbeit vollendet ist, oder in den Momenten der Unterbrechung derselben, kommen sie wieder zu sich selbst, indem ihr inneres Auge sich wieder von der Außerwelt auf sie selbst richtet. Jetzt erkennen sie als Bestimmtheiten ihres Ich was sie gewollt, vorgenommen, geleistet, entdeckt, oder auch nicht entdeckt haben; jetzt gelangen sie auch wieder zum Gefühl der in ihnen sich ankündigenden Bedürfnisse und zur Anschauung aller der Verhältnisse, in welchen sie sich befinden, und können sich bis zu dem Punkt erheben, wo ihr Ich in seiner vollen Reinheit und abgesondert von allen empirischen Bedingungen vor ihren Geist tritt.

In dem gleichen Fall ist derjenige, welcher sich mit der Erledigung eines verwickelten Geschäftes befaßt. Je schwieriger dasselbe ist, je mehr Nachdenken erfordert wird, um sich in den obwaltenden Verhältnissen zurechtzufinden und die Mittel ausfindig zu machen, die zur Beseitigung der eintretenden Hindernisse angewandt werden müssen, desto weniger wird dieses Gefühl den Menschen zu sich selbst kommen lassen. Seine ganze Aufmerksamkeit ist nach außen hin gerichtet; an sich selbst denkt

er nicht. Darum entbehrt sein Bewußtsein auch der Klarheit und Bestimmtheit. Zur lichtvollen Anschauung seiner selbst, zur Erfassung seines Ichs kann er erst dann wieder gelangen, wann er nach Beendigung seines Geschäftes sich seiner Befangenheit in die Außenwelt entwunden hat und wieder zu sich selbst zurückgekehrt ist.

Auch in demjenigen, welcher einem lebhaften sinnlichen Genuß hingegeben ist, tritt das Bewußtsein zurück. Je mehr er sich in einen solchen Genuß vertieft, desto mehr vergißt er sich selbst und desto dichter wird das Dunkel, welches sein Ich umhüllt.

Nichts aber trübt vielleicht das Bewußtsein in dem Zustande des Wachens mehr als die Leidenschaft. Gestehen doch diejenigen, welche unter der Herrschaft irgend einer Leidenschaft stehen, selbst, daß sie im Augenblick, wo dieselbe entfesselt losbricht, nicht mehr wissen, was sie thun. Das ist wirklich der Effekt der Leidenschaft, daß sie den Menschen außer sich bringt. Sein ganzes Dichten und Trachten, Sinnen und Streben, auf das hinwendend, was ihr Befriedigung verspricht, vergißt er sich selbst und die Verhältnisse, in welchen er sich befindet. Er ist in Absicht auf das, was er thut, die Mittel, die er anwendet, die Geschicke, die er sich bereitet, wie mit Blindheit geschlagen, und legt sich von der Verwerflichkeit seines Benehmens nicht die mindeste Rechenschaft ab. Erst wenn nach vollbrachter That die Leidenschaft ihre Befriedigung gefunden und der Sturm derselben sich gelegt hat, kommt der Mensch wieder zur Besinnung. Jetzt verschwindet das Dunkel, in welches sein Bewußtsein gehüllt war; er erblickt sich wieder; die unter der Herrschaft der Leidenschaft vollbrachte That tritt ihm als eine Bestimmtheit seines Selbst entgegen und enthüllt sich ihm in ihrer wahren Gestalt. War sie, wie es gewöhnlich der Fall ist, eine verwerfliche, so folgt auf die wilde Aufregung eine schmerzliche Reue, die vielleicht niemals mehr erlischt.

Nicht immer indessen ist die Trübung des Bewußtseins die Wirkung solcher Zustände, welche den Menschen in das äußerliche Leben hereinziehen. Es gibt auch Zustände des innern Lebens, welche trübend und verwirrend auf das Bewußtsein einwirken. Was die Leidenschaft in dieser Beziehung bewirkt, das wirken auch lebhafte Affekte. Es ist der Ausdruck einer richtigen Erfahrung, wenn man sagt, daß Menschen vor Freude, Schmerz, Staunen, Schrecken, Zorn, Hochmuth außer sich sind. Je lebhafter solche Gemüthsbewegungen sind, je tiefer der Mensch sich in sie versenkt, desto größer ist die Depression, welche während derselben das Bewußtsein erfährt. Von ihm beherrscht, vergißt der Mensch sich selbst; sein empirisches Ich tritt in den dunkeln Hintergrund zurück; er weiß von nichts mehr als von dem Gefühl, das ihn augenblicklich dominirt, und den Ursachen, die es hervorriefen, erkennt aber nur undeutlich die Gesammtheit der Verhältnisse, in denen er sich befindet. Alle Umstände, die mit seiner Gemüthsbewegung nicht in direkter Verbindung stehen, sind für ihn beinahe wie nicht vorhanden; daher erblickt er Alles in der Farbe des sein Inneres gewaltsam aufregenden Affektes und benimmt sich daher sehr häufig, den obwaltenden Verhältnissen gegenüber, mit auffallender Unüberlegtheit und Unzweckmäßigkeit. Taucht er aus diesen Gemüthsbewegungen hervor, so ist es ihm, wie wenn er sich einem Traum entwände. Jetzt erst erschaut er sich wieder in der Wirklichkeit seines Seins; sein Bewußtsein erhellt sich wieder und läßt ihn zuweilen zu seiner eigenen Verwunderung die Täuschungen erblicken, welchen er sich während der Dauer seines Affektes hingegeben hatte.

Eine mehr oder weniger starke Verdunklung erleidet unser Bewußtsein auch in denjenigen Momenten, wo wir uns ganz in die Erinnerung vergangener Zeiten vertiefen. Auch dann entschwindet die Gegenwart, so wie sie wirklich ist, aus unserm Bewußtsein. An die Stelle unsers wirklichen Seins tritt unser

Sein wie es in einem vielleicht längst entschwundenen Zeitpunkt war. Den Ort, wo wir uns wirklich befinden, die Verhältnisse, in welchen wir stehen, Alles vergessen wir; geistig befinden wir uns an einem andern Ort, wo wir einst waren, und in denjenigen Verhältnissen, die damals Statt fanden. Erst wenn wir uns von diesen uns fesselnden Erinnerungen wieder losreißen, kehren wir zur Klarheit des Bewußtseins zurück. Die Vergangenheit verschwindet vor unserm geistigen Auge, und läßt die wirkliche Gegenwart wieder vor dasselbe treten. Wir erkennen uns wieder wie wir sind, und nach allen den Verhältnissen, in welchen wir stehen.

Eine ähnliche Wirkung bringt auf unser Bewußtsein das gespannte Verfolgen irgend eines uns ein lebhaftes Interesse einflößenden Gedankens hervor. Auch in den Augenblicken des wissenschaftlichen Forschens und speculativen Denkens vergessen wir uns selbst und die Welt um uns her. Die Sorgen, die in dem gewöhnlichen Leben uns drücken, fühlen wir nicht mehr; der Schmerz sogar, der an unserm Körper oder an unserm Geiste nagt, verliert für uns seine Gewalt. Sind wir auch nicht ohne Bewußtsein unserer selbst, so besitzen wir doch, so lange wir in solchem Denken und Forschen begriffen sind, uns nicht eigentlich selbst; wir vergessen uns, wir vergessen die Bedingungen unsers wirklichen, augenblicklichen Seins, wir erblicken uns nicht mehr so wie wir sind, wir verlieren unser wahres Selbst aus den Augen.

Ebenso ist es, wenn wir, ohne einen bestimmten Gedanken festzuhalten, uns einem passiven Hinträumen überlassen. Mit erstaunlicher Schnelligkeit ziehen da die Gedanken und Bilder, verknüpft durch die Gesetze der Association, an unserm Geiste vorüber. In süßem Selbstvergessen schauen wir dem bunten Spiele derselben zu, zuweilen leise bewegt von den angenehmen oder unangenehmen Bildern, die traumartig an uns vorüber-

schweben. Zur Klarheit des Bewußtseins gelangen wir erst dann wieder, wann wir von diesem stillen Hinsinnen wieder zu uns selbst und freiem Denken zurückkehren. Es ist uns dann als ob wir geträumt hätten, und in der That gleicht nichts mehr dem Träumen als das passive Verweilen bei solchen in buntem Wechsel an uns vorübereilenden Gedanken und Gebilden der Einbildungskraft. Darum tritt auch hier eine Verdunklung des Bewußtseins ein, wie wir sie bei dem Traume wahrnehmen. Gleichwie wir aus dem Traume zur wiederkehrenden Klarheit des Bewußtseins erwachen, so erwachen wieder aus diesem Hinbrüten zur wiederkehrenden Anschauung unserer selbst und aller Verhältnisse unsers wirklichen Seins.

Die Ursachen der Depression und Trübung unsers Bewußtseins lassen uns die Bedingungen der Erhöhung und Stärkung desselben deutlich erkennen. Die erste und nothwendigste dieser Bedingungen ist die Entwicklung des geistigen Lebens selbst. Allein auch die ausgezeichnetste geistige Lebensentfaltung genügt nicht, wenn wir uns nicht zugleich auch dem äußerlichen Leben entwinden, und uns in unser Inneres zurückziehend zur Selbstbesinnung und gesammelten Selbstanschauung gelangen. Die Momente der höchsten Klarheit und Intensität des Bewußtseins sind nicht einmal die, wo wir mit aller uns zustehenden Kraft einen Gedanken verfolgen, oder mit der Vollbringung einer That beschäftigt sind. Erst wenn das Denken sein Ziel erreicht hat, wenn die unternommene Handlung zu ihrer Vollendung gelangt ist und wir dann in ruhiger Sammlung den Blick unsers Geistes unserm eigenen Selbst zuwenden, erhebt das Bewußtsein sich wieder zu klarem Lichte. Jetzt erblicken wir uns wieder in der Wirklichkeit unsers Seins, sammt den Ergebnissen unsers Denkens und der vollbrachten That, die nunmehr Bestimmtheiten unsers Selbst geworden sind. Hat unsere Forschung uns zur Entdeckung einer neuen Wahrheit geführt, war

unsere That eine von sittlichen Gründen bestimmte und folglich eine wahrhaft freie, so erschauen wir uns mit einem höchst wohlthuenden Gefühle auf der Höhe des geistigen Lebens, zu welcher wir uns gerade dadurch erhoben haben. So wird das Bewußtsein unserer selbst zugleich zum Bewußtsein unserer über das wechselnde empirische Sein erhobenen Persönlichkeit. Und je länger wir bei dieser lichtvollen Selbstanschauung verweilen, desto deutlicher wird unser reines Ich, aus allen seinen veränderlichen Bestimmtheiten heraus, als ein an und für sich unveränderliches Wesen vor unser geistiges Auge treten und in uns die Ahnung der unermeßlichen Welt des Transcendentalen, welche von so tiefem, undurchdringlichem Geheimniß umflossen ist, hervorrufen.

b. Das Bewußtsein in dem Zustande des Schlafes.

Auf die unermeßlich wichtige Rolle, welche der Schlaf in unserm zeitlichen Leben spielt, brauchen wir nicht aufmerksam zu machen. Allgemein bekannt ist es ja, daß der Mensch, ehe er das Licht dieser Welt erblickt, im Leibe seiner Mutter schläft, daß das Kind die erste Zeit seines Lebens großentheils im Schlafe zubringt, daß unser ganzes irdisches Dasein unter dem beständigen Wechsel von Wachen und Schlafen verfließt, und daß in den meisten Fällen der Mensch, umhüllt von der Nacht des Schlafes, dem Tod in die Arme sinkt. Unter allen Bedürfnissen unserer Natur gibt es keines, das dringender, unwiderstehlicher wäre, als das des Schlafes. Wir können dem Hunger und Durst lange widerstehen, wir können lange siegreich ankämpfen gegen das lebhafte Gefühl der Ermüdung; aber alles Widerstreben gegen die Anwandlungen des Schlafes findet bald seine unübersteigliche Grenze. Zu welchen Zerstreuungen wir auch unsere Zuflucht nehmen, so unterliegen wir am Ende dem

Bedürfnisse des Schlafes, und je länger wir demselben widerstanden haben, desto größer ist die Gewalt, die es auf uns ausübt, und desto tiefer der Schlaf, in den wir versinken. Dieses Bedürfniß des Schlafes kündigt sich übrigens nicht allein bei dem Menschen, sondern auch in der Thierwelt an; selbst in dem Pflanzenreiche begegnet uns ein Analogon des Schlafes. Er gehört folglich zu den gewöhnlichsten Erscheinungen. Die äußerlichen Symptome desselben können wir, wenn auch nicht bei uns selbst, doch bei den Anderen, auf das Genaueste beobachten; in uns selbst wirkt er fort durch das süße Gefühl der Erquickung und Stärkung, die uns aus demselben zuströmen, und durch die in uns zurückgelassene Erinnerung an die Träume, die uns während desselben umgaukelten. Und dennoch schwebt über ihm ein tiefes Geheimniß. Schon die Weisheit des Alterthums fühlte sich von diesem Geheimniß angezogen[1], und die Wissenschaft der neuern Zeit hat nichts unterlassen, um es glücklich zu lösen[2]. Allein das Wesen des Schlafes zu ergründen und von den Ursachen seiner Entstehung eine befriedigende Erklärung zu geben, das ist ein Ziel, welches auch die mühsamsten physiologischen und anthropologischen Forschungen der Gegenwart noch nicht erreicht haben. Eine eitle Anmaßung wäre es fürwahr, wenn wir uns einbildeten, tiefer als so viele Männer der Wissenschaft, die ihm ihre Forschungen zuwandten, in das Wesen des Schlafes eingedrungen zu sein. Eigentlich liegt eine Ergründung des Schlafes und der ihn erzeugenden Ursachen gar nicht in der Aufgabe, die wir uns gestellt haben. Was wir uns vorgenommen haben, das ist im Grunde nichts anders

[1] M. s. die Schrift des Aristoteles von den Träumen.

[2] M. s., unter anderen, z. B., Lemoine, Du sommeil au point de vue physiologique et psychologique (eine von dem Pariser Institut gekrönte Preisschrift). Paris 1855.

als die in demselben eintretenden Bewußtheitszustände mit möglichster Genauigkeit zu ermitteln und zu beschreiben. Wenn wir hier auf einige Bemerkungen über den Schlaf eingehen, so geschieht es nur deßwegen, weil es nicht wohl möglich ist die Phänomene des Bewußtseins im Schlafe zu bestimmen, ohne von dem Wesen desselben eine, wenn auch unvollkommene, Kenntniß zu besitzen. Diejenigen, welche tiefer in das Geheimniß desselben einzudringen wünschen, verweisen wir auf die Schriften von Männern, welche ihn zum Gegenstand ihrer speciellen Forschung gemacht haben.

Der Schlaf ist eine Erscheinung, welche sich nur in dem Reiche derjenigen Wesen, welche vorzugsweise als lebendige betrachtet werden, darstellt. Der unorganischen Natur ist er durchaus fremd[1], aber über die Pflanzenwelt scheint er seine Herrschaft auszudehnen. Sehen wir doch viele Vegetabilien periodisch, in Folge des Wechsels der Jahreszeiten, in einen Zustand versinken, wo das Aufhören ihrer Lebenserscheinungen

[1] Anderer Meinung ist Lélut, *Mémoire sur le sommeil*, *les songes et le somnambulisme* in den *Annales médico-psychologiques* von 1852 : « On ne peut assurément pas dire des minéraux que durant la nuit, comme les animaux, ils dorment, ou, comme les plantes, se reposent. La poésie elle-même n'oserait pas pousser jusque-là l'abus de la métaphore. Mais ce qu'on dira peut-être un jour, si les physiciens croient devoir porter leur attention sur ce point de leur vaste science, c'est que, durant la nuit, les actions des minéraux, je me reprends, l'action des fluides impondérables, qui ont l'air de les traverser, de les mouvoir, de les unir ou de les disjoindre, cette action est diminuée. On pourra se croire autorisé à admettre qu'en l'absence de ce soleil, puis peut-être de tous ces fluides, les courants électriques, magnétiques, électro-magnétiques, comme les courants des liquides dans les corps organisés, perdent quelque chose de leur vivacité.» Wir lassen diese Behauptungen auf sich beruhen, gestehen aber, daß sie uns wenig Wahrscheinlichkeit zu haben scheinen.

auf eine Unterbrechung der Wirksamkeit der sie erzeugenden Kräfte hinweiset, und in diesem Zustande verharren, bis durch die sie umwehenden milderen Lüfte und das sie bestrahlende stärkere Sonnenlicht, diese Kräfte wieder zu voller Thätigkeit und zur erneuten Reproduction ihrer Lebenserscheinungen erweckt werden. Außer diesem durch den Umschwung der Erde um die Sonne bedingten Wechsel von Wachen und Schlaf, durch welchen viele Pflanzen hindurchgehen, scheint sich bei anderen, in Folge der Axendrehung der Erde, ein ähnlicher, wenn auch weniger markirter Wechsel einzustellen, insofern, wie es das Sich-Schließen der Blüthen und das Sich-Senken der Blätter ankündigt, mit dem Untergang der Sonne das Spiel ihrer Lebenskräfte eine Verminderung erleidet, bis bei dem Wiederaufgang des strahlenden Gestirnes des Tages diese Kräfte wieder in ihre volle Wirksamkeit treten[1]. Ist der Schlaf — wenigstens ein Analogon des Schlafes — ein Bedürfniß der vegetativen Natur, so ist er es um so mehr für die Thiere. Zwar wissen wir mit voller Sicherheit nur von den Thieren der höheren Ordnungen, daß sie periodisch in Schlaf versinken: allein sollten wir nicht mit allem Grunde vermuthen, daß auch die Ruhe,

[1] Bekannt ist es, daß die Pflanzen, vermöge ihres Lebensprocesses und zum Behufe desselben, eine Zersetzung der Luft bewirken, daß aber diese ihre Wirksamkeit während ihres Tageslebens, von der, welche sie während der Nacht äußern, die umgekehrte ist; während des Tages absorbirt und assimilirt sich die Pflanze das Kohlenstoffgas und sondert das Sauerstoffgas ab; während der Nacht absorbirt sie im Gegentheil das letztere Gas, und haucht das erstere aus, woraus die schädliche Wirkung zu erklären ist, welche Pflanzen, die des Nachts in dem Zimmer bleiben, auf diejenigen, welche in demselben schlafen, ausüben. Alle physiologischen Funktionen der Pflanze vollziehen sich während der Nacht langsamer als am Tage. Nicht nur ihre Blätter, sondern auch ihre Blüthen, zuweilen auch ihre Zweige, verändern, wenn das Licht des Tages verschwunden ist, ihre Stellung. Spuren dieser Veränderung will man sogar während der Sonnenfinsternisse bemerkt haben.

welcher wir die Thiere der unteren Ordnungen sich von Zeit zu Zeit überlassen sehen, eine solche ist, bei welcher die Sinne, durch die sie mit der äußern Welt in Relation treten, sich schließen und das ganze Spiel ihrer Kräfte eine gewisse Abspannung erleidet?

Hier tritt uns nun die Frage entgegen: Wie kommt es, daß der Schlaf der unorganischen Natur vollkommen fremd ist, und nur in der organischen Natur eintritt? Zur Beantwortung dieser Frage dient die constante Erfahrung, daß das Bedürfniß des Schlafes mit dem Gefühle der Ermüdung, der Abspannung und Erschöpfung der Kräfte parallel geht. Je größer die Anstrengungen waren, die wir im Zustande des Wachens gemacht hatten, desto schneller und dringender tritt auch das Gefühl der Ermüdung und mit demselben das Bedürfniß des Schlafes ein. Sollten wir nicht berechtigt sein, hieraus zu schließen, daß in der organischen Natur dieses Bedürfniß darin begründet ist, daß die in ihr wirksamen Kräfte entweder durch ihre Aeußerung sich selbst erschöpfen, oder daß ihnen irgend etwas entzogen wird, was ihnen zu ihrer vollen Wirksamkeit nothwendig ist, während die unorganische Natur nur darum kein Bedürfniß des Schlafes empfindet, weil die ihr immanenten Kräfte sich durch ihre Thätigkeit nie erschöpfen, nicht einmal eine Verminderung erleiden und sie auch in ihrer Wirksamkeit an keine äußere Bedingungen geknüpft sind, die sie nach und nach, gerade durch diese ihre Wirksamkeit, mehr oder weniger aufbrauchen. In der That bleibt, z. B., die Attractionskraft eines Körpers, so lange sie sich auch äußern möge, sich immer gleich, gleichwie auch in der Elasticität der materiellen Körper sich niemals die mindeste Abschwächung einstellt, und die magnetische Kraft in dem Eisen sich, je mehr sie zur Wirksamkeit provocirt wird, sich mit einer um so größern Intensität äußert. Liegt nun aber das Bedürfniß des Schlafes in einer Abschwächung der den organischen

Wesen immanenten Kräfte, so frägt es sich, welche die Kräfte sind, die in ihnen eine solche Veränderung erleiden? Das sind nun offenbar nicht diejenigen Kräfte, welche den Elementen der unorganischen Natur, die in diesen Wesen in organische Verknüpfung treten, als solchen angehören; denn die dieser angehörigen Kräfte können, wie wir soeben bemerkt haben, an und für sich genommen, keine Verminderung erleiden; sie dauern vielmehr in stets gleichem Grade fort, nur daß sie durch die organische Kraft des Wesens, welches die Elemente, in welchen sie ruhen, aus der umgebenden, unorganischen Natur an sich heranzog, sich assimilirte und miteinander verknüpfte, mehr oder weniger neutralisirt werden, bis dasselbe stirbt, und mit dem Erlöschen der es belebenden, organischen Kraft, die Elemente, aus denen es gebildet war, sich selbst überlassen, wieder völlig unter die Gewalt der ihnen eigenen Kräfte treten. So können in der Pflanze keine anderen Kräfte, in Folge ihrer während längerer oder kürzerer Zeit fortgesetzten Wirksamkeit eine Verminderung erleiden, und ein Bedürfniß der Ruhe und Erholung erzeugen, als diejenigen, welche ihre Entstehung, Bildung, Entwicklung, ihren ganzen organisch-vegetativen Lebensproceß bedingen. Ebenso sind es in den Thieren diejenigen Kräfte, durch deren vereinte Wirksamkeit der Organismus erbaut, erhalten und fortdauernd verjüngt wird, welche, sich allmählich erschöpfend, der Wiederherstellung vermittelst des Schlafes bedürfen; zu ihnen sind in den höheren Thierklassen diejenigen Kräfte zu rechnen, welche einige psychische Funktionen erzeugen. Gerade so müssen wir den Grund des Bedürfnisses des Schlafes bei dem Menschen darin suchen, daß die den physischen Lebensproceß bedingenden Kräfte, in Folge ihrer Wirksamkeit, entweder sich selbst, oder das, was Bedingung ihrer Aeußerung ist, erschöpfen. Da nun aber diese Kräfte demselben Princip angehören, das sich zum geistigen Leben erschließt, so werden

wir uns gewiß nicht irren, wenn wir annehmen, daß auch die geistigen Lebenskräfte durch ihre Aeußerung, entweder durch Selbsterschöpfung, oder durch Erschöpfung ihrer Wirksamkeitsbedingung, eine gewisse Verminderung erleiden, und, um sich wieder zu sammeln, periodisch der Ruhe des Schlafes bedürfen. Es folgt hieraus, daß wir denjenigen unsere Zustimmung nicht schenken können, welche behaupten, daß es nur der menschliche Körper ist, welcher ermüdet und das Bedürfniß des Schlafes fühlt. Wenn sich in dem Körper ein solches Gefühl der Erschöpfung und Ermattung ankündigt, worin kann dasselbe seinen Grund haben? Zuverlässig nicht darin, daß die diesen Körper bildenden Elemente in den ihnen als solchen angehörigen Kräften eine Verminderung erlitten hätten. Die ihnen immanenten Kräfte der Schwere, Elasticität, chemischen Affinität dauern in stets gleichem Grade fort, wenn sie sich auch, beherrscht von den organischen Kräften des menschlichen Organismus, nicht in ihrer vollen Intensität äußern können. Deßwegen müssen wir dieses Gefühl der Erschöpfung von der Verminderung derjenigen Kräfte ableiten, die durch ihre vereinte plastische Wirksamkeit den physischen Lebensproceß erzeugen; folglich werden wir anzunehmen haben, daß auch die geistigen Kräfte durch ihre Offenbarung allmählich geschwächt werden und periodisch der Ruhe bedürfen, um sich wieder so weit zu sammeln, daß sie den geistigen Lebensproceß auf's Neue beginnen und in voller Intensität fortsetzen können. Erstreckt sich doch wirklich das Gefühl der Ermüdung, aus welchem das Bedürfniß des Schlafes entspringt, nicht allein auf unsern Leib, sondern auch auf unsern Geist. Wenn es uns nach längere Zeit anhaltender leiblicher Anstrengung schwer wird, die leibliche Thätigkeit fortzusetzen, so fühlen wir auch die Schwierigkeit, das Spiel unsers bewußten, freien Denkens und Wollens, wenn wir uns demselben einige Zeit überlassen haben,

noch länger zu unterhalten. Der Grund des Schlafes liegt also nicht in den physischen Bestandtheilen unsers Leibes, sondern in den Kräften, welche unsern physischen und unsern geistigen Lebensproceß bedingen und gemeinschaftlich in der Seele wurzeln. Diese müssen, in Folge ihrer Wirksamkeit, nach und nach eine Verminderung erleiden, die das Bedürfniß der Ruhe und Sammlung erzeugt, wobei indessen noch immer zu untersuchen ist, ob diese Verminderung sich darauf gründet, daß sie sich selbst erschöpfen, oder ob sie nicht vielmehr in einer allmählichen Erschöpfung irgend einer Bedingung ihrer Thätigkeit, vielleicht eines Stoffes begründet ist, der ihnen zu ihrer vollen Wirksamkeit nothwendig ist.

Wie wichtig auch diese Bemerkungen sind, so reichen sie doch bei weitem noch nicht aus, um uns über das eigentliche Wesen des Schlafes und dessen Entstehung vollen Aufschluß zu geben. Wollen wir in der Lösung dieses Geheimnisses weiter voranschreiten, so müssen wir die Symptome des Schlafes aufmerksam beobachten; und da nun unter diesen die, welche dem Einschlafen unmittelbar vorhergehen, und unter welchen dieses erfolgt, die einzigen sind, welche noch einigermaßen in unser Bewußtsein fallen, so werden wir auch diese zuerst in Betrachtung zu ziehen haben.

Das Erste nun, was wir bei dem Schläfrigwerden empfinden, ist eine sich aus dem uns durchdringenden Gefühle der Ermüdung entwickelnde und ällmählich steigende Abnahme unserer sinnlichen Receptivität. Wir haben Mühe die Augen offen zu erhalten; die Eindrücke der Außenwelt auf unser Gesicht verdunkeln sich; es kostet uns Anstrengung sie in uns aufzunehmen. Unsere Wahrnehmungen werden immer verworrener, unsicherer; sie verschwimmen nach und nach ineinander bis sie erlöschen. Von den zu unserm Ohr dringenden Tönen vernehmen wir nur noch die, welche einen stärkern Eindruck hervorbringen, und

auch diese verwirren sich und fließen am Ende zusammen, so daß sie sich zu keinen klaren Wahrnehmungen mehr gestalten. Der Geruch und der Geschmack werden immer schwächer und versinken endlich in volle Unthätigkeit. Am längsten erhält sich noch die Wirksamkeit des Tastsinns; allein auch dieser erzeugt nur noch dunkle Empfindungen. Vieles, was doch auf diesen Sinn einwirkt, empfinden wir nicht mehr; und was wir noch empfinden, gelangt nur noch in verworrenen und verfließenden Perceptionen zu unserm Geiste. Mit diesen aus den dunkeln Sinneseindrücken sich entfaltenden, verschwimmenden Wahrnehmungen verknüpfen sich alsobald allerlei seltsame, durcheinanderwogende, theils schnell vorübereilende, theils zu den ungeheuerlichsten Gestalten sich verknüpfende Bilder, die wir von der Wirklichkeit immer weniger zu unterscheiden vermögen. Mit unserer Receptivität vermindert sich in gleichem Grade unsere Activität. Unsere Muskeln erschlaffen immer mehr; hiemit verlieren wir allmählich das Vermögen, die Glieder unsers Körpers zu bewegen. Kraftlos lassen wir die Arme hängen, unbeweglich werden unsere Beine; die Bewegungen, welche wir noch machen, werden immer mehr zu unbewußten und unwillkürlichen. Auch unsere Sprache wird undeutlich, lallend, weil wir die Organe des Sprechens nicht mehr in unserer Gewalt haben. Ebenso können wir auch keinen Gedanken mehr festhalten, keinen mehr analysiren und mit anderen nach den Gesetzen des Denkens zu Urtheilen und Schlüssen verknüpfen. Das eigentliche Denken hört am Ende auf, und alle geistige Bewegung besteht bloß noch in dem passiven Anschauen der vor dem Geiste in bunter Verwirrung hin- und hergaukelnden, und in die seltsamsten, verworrensten Combinationen miteinander tretenden Bilder. Je mehr wir uns gegen die äußere Welt abschließen und das eigentliche freie Denken und Wollen zurücktritt, desto trüber wird auch das Bewußtsein; es sinkt von

Stufe zu Stufe herunter bis zu dem Gefühle des individuellen Seins. Dieses sogar löset sich am Ende in ein dunkles Gefühl des Seins überhaupt auf, bis der Augenblick eintritt, wo auch dieses erlöscht und wir in die Nacht völliger Bewußtlosigkeit versinken.

Ueberblicken wir diese Momente, durch welche das allmähliche Einschlafen hindurchgeht, so erkennen wir als solche, erstens das in Folge des Sich-Verschließens der Sinne erfolgende Zurücktreten unsers Selbst aus dem äußern Leben, sodann das allmähliche Sich-Verdunkeln des innern Lebens durch die Unterbrechung des freien Denkens und Wollens, und die in gleichem Grade erfolgende allmähliche Verfinsterung des Bewußtseins.

Zwar ist auch in dem tiefsten Schlafe, in welchem das Bewußtsein gänzlich unterbrochen und alle geistige Bewegung stille zu stehen scheint, unsere Verbindung mit der äußern Welt nicht gänzlich aufgehoben. Ein plötzlich vor dem geschlossenen Auge aufleuchtendes Licht, ein plötzlich zu unserm Ohre dringender lauter Schall, oder das plötzliche Aufhören eines Geräusches, über dem wir eingeschlafen waren, oder an das wir gewöhnt sind, kann sich von den Sinneindrücken aus durch die sensibeln Nerven bis zu dem Geiste fortpflanzen und in demselben, auch ohne uns aus dem Schlafe zu erwecken, dunkle, gewöhnlich in verworrene Bilder sich einkleidende Wahrnehmungen hervorrufen. So fühlen wir auch dunkel einen an uns nagenden Schmerz, ja sogar das Unbequeme der Lage unsers Körpers, oder eines einzelnen körperlichen Gliedes. Ebenso wenig ist unsere Bewegungsfähigkeit vollkommen aufgehoben. Wir verändern unsere Lage, wir werfen uns hin und her, wir stöhnen im Gefühl des uns durchziehenden Schmerzens, wir stoßen zuweilen, unter der dunkeln Empfindung eines Druckes, einen heftigen Schrei aus; wir bestimmen unsere Sprachorgane zur Hervorbringung einzelner Worte oder Sätze. Allein alle diese

Wahrnehmungen und Empfindungen sind dunkel und verworren, alle diese Bewegungen unsicher, so lange wir im Schlafe verharren. Zur Klarheit gelangen unsere Perceptionen und zur Sicherheit und voller Zweckmäßigkeit unsere Bewegungen erst dann wieder, wenn, bei dem Erwachen aus dem Schlafe, unsere Sinne sich wieder gegen die äußere Welt aufschließen, das Denken wieder in gesetzmäßige Bewegung tritt und das Selbstbewußtsein sich wieder zum Lichte erschließt.

Wir haben soeben den Schlaf auf seiner höchste Spitze als einen solchen beschrieben, wo alles Denken und alles willkürliche Wollen aufhört, die verworrenen Bilder des Traumes in tiefem Dunkel zerfließen und wir in gänzliche Bewußtlosigkeit versinken. Gegen die Möglichkeit eines solchen Zustandes hat man nicht selten entschiedene Einsprache erhoben [1]. Man hat bemerkt, daß Bewußtsein, Denken und Wollen in dem eigentlichsten Wesen des Geistes begründet, in demselben auch so wenig Unterbrechung erleiden können, als das Schwersein in dem Steine oder Metalle; daß ein völliges, wenn auch nur momentanes, Aufhören dieser Funktionen das Leben des Geistes durch eine unübersteigliche Kluft auseinanderreißen würde, so daß dieser Geist, nach einer solchen in seinem Leben eingetretenen Interruption, nicht mehr derselben wäre, der er früher war [2]. Diese Einwürfe scheinen uns nicht gegrüudet zu sein. Hört der Stein auch niemals auf schwer zu sein, so kann er doch, wenn er auf ein hinreichend starkes Hinderniß stößt, seiner Schwerkraft nicht mehr folgen. So läßt es sich vollkommen denken, daß

[1] V. Lemoine, p. 63 u. folg.

[2] Lelut, in der oben angeführten Abhandlung, sagt: Qu'est-ce que le sommeil? C'est le repos de l'homme. Or, qu'est-ce que l'homme? Une intelligence, une pensée, servie, sans doute, par des organes, mais avant tout une pensée. Le sommeil, c'est donc le repos de la pensée. Comment la pensée se repose-t-elle? Est-ce en se suspendant

zwar der Geist an und für sich nicht aufhört die Kraft des Denkens, des Wollens und des Bewußtseins in sich zu tragen, aber dieselbe nicht äußern kann, weil die leiblichen Organe, an welche die Aeußerung dieser Kräfte gebunden ist, durch irgend eine Ursache in einen solchen Zustand versetzt worden sind, daß sie ihm ihren Dienst versagen. Wie durch eine solche momentane Unterbrechung des Denkens das Leben des Geistes auf unheilbare Weise auseinandergerissen werden sollte, können wir nicht einsehen. Ein solcher Riß in demselben würde nur dann eintreten, wenn nicht bloß das Denken verhindert, sondern durch irgend eine Ursache die Kraft des Denkens ganz aufgehoben würde. Dauert aber diese fort, so erhält sich auch das geistige Leben in seiner Continuität, sollte auch diese Kraft sich bis auf einen gewissen Grad erschöpft haben, oder aufgehalten von einem ihr entgegentretenden Hinderniß, auf einige Zeit hin in die Unmöglichkeit versetzt worden sein, es zu einem bewußten Gedanken zu bringen.

Wichtiger scheint es uns, wenn bemerkt wurde, daß der Mangel aller Erinnernng aus einem Schlafe nicht beweise, daß wir uns während desselben in einem ganz bewußtlosen Zustand befunden haben, weil es ja gewiß ist, daß wir oft träumen, ohne daß unsere Träume die geringste Spur in unserm Gedächtnisse zurücklassen. So verhält es sich namentlich mit denjenigen Träumeu, in welchen wir laut sprechen, so wie auch mit den Träumen, welche den Nachtwandlern vorschweben und sie zu den zuweilen erstaunenswürdigen Verrichtungen, die sie vornehmen, bestimmen. Wenn wir diesen Bemerkungen den

complétement, bien que momentanément? Non, car alors elle ne serait plus la pensée. Aber der Mensch ist nicht der Gedanke selbst, sondern das Wesen, welches denkt, und man sieht nicht eiu, warum es nicht Augenblicke geben könne, wo der Mensch, ohne darum aufzuhören zu sein, aufhört zu denken und seiner bewußt zu sein.

Werth zugestehen zu beweisen, daß man nicht mit Sicherheit behaupten kann, sich auch in dem tiefsten Schlaf in einem vollkommen bewußtlosen Zustand befunden zu haben, so müssen wir doch auf der andern Seite entgegnen, daß aus ihnen auch nicht geschlossen werden kann, daß es keinen ganz bewußtlosen Schlaf gebe. Wenn es sicher zu sein scheint, daß wir zuweilen, in Folge von Verwundungen und Krankheiten, auf längere oder kürzere Zeit hin in einen Zustand versinken, wo mit dem Bewußtsein auch alles Denken aufhört, warum sollte nicht auch der Schlaf auf seiner höchsten Spitze uns in einen solchen versetzen? Sollte auch in einem ganz tiefen Schlaf noch etwas von Bewußtsein und Denken in uns zurückbleiben, so ist doch so viel gewiß, daß dieses auf ein äußerstes Minimum herabsinkt[1].

Wenn auch in dem vollkommenen Schlafe der Geist sich von der äußern Welt abschließt, wenn in ihm selbst das Denken und alles willkürliche Wollen aufhören, wenn sogar die ganze Fluth der während des Einschlummerns ihm vorschwebenden Bilder zerfließt, und das Bewußtsein entweder sich ganz verdunkelt oder zu einem Minimum herabsinkt, so ist damit doch nicht gesagt, daß derselbe in einen Zustand vollkommener Unthätigkeit gerathe. Nicht vergessen dürfen wir ja, daß das Princip, welches sich in uns zum geistigen Leben erschließt, dasselbe ist, welches den ganzen physischen Lebensproceß bedingt.

Während es in dem Schlafe sich aus der Sphäre des bewußten Lebens zurückzieht und von dem gesetzmäßigen Denken und freien Wollen feiert, vertieft es sich um so mehr in die

[1] „Ich glaube nicht, daß man irgend eine Ursache hat, ein gänzliches Aufhören der psychischen Funktion für etwas Unmögliches zu halten, denn man kann nicht sagen, daß es für das Subjekt eine leere Zeit ist, weil die Zeit für das Subjekt gar nicht ist, sondern nur wahrgenommen wird an den Veränderungen der Außenwelt.“ Schleiermacher, Psych., S. 356.

Sphäre des physischen Lebens, wo es als plastisches Princip wirkt. Aufhörend sich als Geist zu äußern, bethätigt es sich um so mehr als Seele, und vollzieht alle die Processe, welche zur Erhaltung des sinnlichen Lebens und zur Erneuerung des Organismus erforderlich sind. Diese Thätigkeit der Seele bleibt aber, weil sie in dem Naturgebiet unsers Wesens Statt findet, auch von dem Dunkel tiefer Bewußtlosigkeit umfangen. Ist nun, wie es aus sicheren Beobachtungen hervorgeht, diese plastische Wirksamkeit der Seele im Schlafe eine weniger intensive als im Wachen[1], so ist sie gerade darum um so geeigneter der Seele zur Erholung zu dienen, während sie zugleich eine um so wohlthuendere und förderlichere ist, weil die Psyche, in Folge der Unterbrechung des geistigen Wirkens, sich in der physischen Lebenssphäre concentrirt und in ihrer Wirksamkeit in derselben weder durch die Eindrücke der äußern Welt noch durch die geistigen Funktionen gestört wird.

Dieß erklärt uns das süße körperliche Gefühl, welches das Einschlummern begleitet, die Empfindungen leiblicher Erholung und Stärkung, mit welcher wir nach einem gesunden Schlafe erwachen, und den wichtigen Einfluß, welchen der Schlaf auf die Wiederherstellung der in Zerrüttung gerathenen Gesundheit ausübt. In der Regel kündigt sich die beginnende Genesung

[1] „In der Nacht ist das bildende Leben matter, aber ergiebiger; denn es wird von dem animalen Leben weniger angeregt, und sein Wechsel der Stoffe daher träger, aber auch weniger gestört, und die Consumtion ist dabei geringer. Die Verdauung geht langsamer von sich, die Athemzüge folgen nicht so schnell aufeinander; der Blutlauf ist ruhiger, der Puls langsamer; die Wärme ist um ein halbes Grad Reaumur geringer, und das Vermögen, die eigene Wärme zu behaupten, schwächer, so daß das Verhältniß derselben zu der während des Tages erfolgenden bei der Ausdünstung 100: 130 bis 180, und beim Harne 100: 107 bis 120 ist.“ Burdach, Anthropol., S. 595.

immer durch einen wohlthätigen, oft lange anhaltenden Schlaf an. Gerade diese so überaus förderliche Wirksamkeit, welche das Ur-Princip unsers Wesens während des Schlafes auf das physische Leben und den Organismus ausübt, gibt uns Aufschluß darüber, warum das Kind in der ersten Periode seines Lebens die meiste Zeit im Schlafe zubringt, und warum, auf der andern Seite, Schlaflosigkeit eine gewöhnliche Beschwerde des höhern Alters ist.

Gehen wir nun von dem Begriffe des vollen Schlafes als desjenigen Zustandes aus, in welchem die Psyche sich entschieden von der äußern Welt abschließt, ihre geistigen Funktionen unterbricht und sich in das bewußtlose Naturleben versenkt, so tritt uns auf's Neue die bereits oben berührte Frage entgegen: Welches denn die Ursachen sind, welche diesen so überaus merkwürdigen und periodisch wiederkehrenden Zustand bedingen? Als die nächste das Bedürfniß des Schlafes erzeugende Ursache haben wir oben die Verminderung der Kräfte des Urprincips unsers Wesens bezeichnet, welche in Folge einer eine Zeitlang in den beiden ganz verschiedenen Lebenssphären geäußerten Wirksamkeit desselben eintritt, zugleich aber bemerkt, daß in der Hinweisung auf dieselbe die aufgeworfene Frage ihre vollkommene Lösung noch nicht gefunden habe. Und in der That frägt es sich hier: Was wir uns denn unter einer Verminderung der Kräfte unserer Psyche denken sollen, und wie dieselbe durch ihre Wirksamkeit herbeigeführt werden könne? Wir haben schon oben es als eine zu untersuchende Frage bezeichnet, ob diese Verminderung als eine durch die Wirksamkeit der Kräfte in ihr selbst erfolgte Erschöpfung zu betrachten sei. Wie nun aber eine Kraft durch ihre Aeußerung erschöpft werden solle, das können wir uns im Grunde gar nicht denken, weil sie ja nichts Materielles ist und daher auch von einer Aufbrauchung ihrer selbst durch ihre Selbstäußerung nicht die Rede sein kann. Erfolgt

daher in unseren Seelenkräften durch ihre Thätigkeit eine Erschöpfung, so kann diese nur darin ihren Grund haben, daß irgend etwas, was sie zu ihrer Aeußerung reizte, verschwunden ist, oder daß irgend ein Stoff, dessen sie zu ihrer Wirksamkeit bedurften, nach und nach aufgebraucht wurde. Jenes findet in den Erscheinungen des Pflanzenlebens Statt. Wenn nämlich die Pflanze periodisch in eine Art von Schlaf versinkt, so geschieht es deßwegen, weil das Licht und die Wärme, welche die in ihr inwohnenden Kräfte zur Aeußerung sollicitirten, mehr oder weniger erlöschen. Ebenso scheint der Winterschlaf, in welchen manche Thiere versinken, in der Verminderung der ihre Lebenskräfte in Spannung setzenden Wärme seinen Grund zu haben. Somit könnte man sich veranlaßt fühlen zu glauben, daß auch der Mensch nur darum in Schlaf versinkt, weil mit der einbrechenden Nacht das die Kräfte seiner Seele zur Thätigkeit weckende und in der gehörigen Spannung erhaltende Sonnenlicht verschwindet. Allein aus diesem Grunde läßt sich doch das unwiderstehliche Bedürfniß des Schlafes nicht erklären. Wenn auch die nächtlichen Schatten dadurch den Schlaf befördern, daß sie die einzelnen Gegenstände der Außenwelt entweder ganz verhüllen, oder in große Massen zusammenschmelzen machen, und sie hiedurch verhindern unsere Aufmerksamkeit in Aufregung zu erhalten, so können sie doch nicht als der eigentliche, bedingende Grund des Bedürfnisses des Schlafes betrachtet werden, weil dieses sich ja oft auch am hellen Tage einstellt, während der Mensch, in aufgeregter Stimmung, auch in dem Dunkel der Nacht keinen Schlaf findet. Wollen wir uns daher das Gefühl der Erschöpfung unserer Kräfte, aus welchem das Bedürfniß des Schlafes entspringt, erklären, so müssen wir uns der Voraussetzung zuwenden, daß durch die Thätigkeit diese Kräfte irgend ein zur Aeußerung ihrer Thätigkeit nothwendiger Stoff mehr oder weniger aufgebraucht worden ist. Hier tritt uns nun

die von vielen ausgesprochene Vermuthung entgegen, daß dieser Stoff kein anderer ist als das die Nerven durchströmende, geheimnißvolle Fluidum. Kann auch, wenigstens auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft, diese Vermuthung nicht zur Gewißheit erhoben werden, so müssen wir doch gestehen, daß sie uns viele Wahrscheinlichkeit zu haben scheint. Sie entspricht genau der Erfahrung, daß das Bedürfniß des Schlafes um so dringender wird, je mühsamer die Anstrengungen waren, denen man sich überlassen hatte, und dem Gefühle der Schwierigkeit, die man bei dem Schläfrigsein empfindet, erhaltene Sinneseindrücke in Wahrnehmungen zu verwandeln, oder die Muskeln, vermöge unsers Wollens und auf eine demselben gemäße Weise, in Bewegung zu setzen. Wenn daher in dem Schlafe die Psyche sich aus der Sphäre des bewußten Lebens zurückzieht und sich in die des physischen Lebens versenkt, so scheint der Grund davon darin zu liegen, daß es ihr, wegen der theilweisen Erschöpfung des Nervenäthers schwer wird, die geistigen Funktionen weiter fortzusetzen, und sie das Bedürfniß fühlt, durch ein ruhiges Weben und Wirken in dem Gebiet des natürlichen Seins die verbrauchte Masse dieses Fluidums wieder zu ersetzen. Indessen dürfte bei der Erzeugung des Bedürfnisses des Schlafes noch ein anderer Grund mitwirken. Nämlich, wenn auch die Thätigkeit der Seele in der nächtlichen Sphäre des Naturlebens auch während des Wachseins und sogar in größerer Intensität als während des Schlafes Statt findet, so scheinen ihr doch die in der Sphäre des bewußten Lebens von ihr vollzogenen Funktionen gar manche Störungen zuzuführen, und daraus das Bedürfniß einer periodischen Concentrirung der Seelenthätigkeit in dieser Sphäre zu entspringen, damit die Psyche hier ruhig und ungestört wirkend das physische Leben wieder in den normalen Gang bringe, eingetretene Perturbationen entferne, und den Assimilisationsproceß auf eine höhere Potenz erhebe.

Können diese Bemerkungen uns auch dazu dienen, uns von der Entstehung des Bedürfnisses des Schlafes Rechenschaft abzulegen, so lassen sie uns doch noch ganz im Ungewissen über die Vorgänge in unserm Organismus, welche den Schlaf eigentlich herbeiführen. Was muß in unserm Innern geschehen, wenn die Sinne sich der Außenwelt verschließen, und die Seele sich aus dem Bereich des bewußten Lebens zurückziehen soll, um sich in das des unbewußten Lebens zu versenken?

Kann, nach den Bemerkungen, die wir oben gemacht haben, nicht daran gezweifelt werden, daß das Gehirn dasjenige Organ ist, mit welchem die Seele in nächster Verbindung steht, und das ihr bei allen ihren geistigen Operationen zur nothwendigen Stütze dient, so müssen wir auch annehmen, daß der Schlaf seine nächste Bedingung in gewissen Zuständen dieses Organes findet. Namentlich dürfte hier wieder auf die die Randwülste der beiden Hemisphären des großen Hirns deckenden Cellen hinzuweisen sein, welche bei dem Bewußtsein vorzüglich betheiligt zu sein scheinen. Wäre es vollkommen gewiß, daß diese Cellen dem Geist bei dem Bewußtsein zum nothwendigen Organe dienen, so müßten wir auch daraus schließen, daß das Versinken desselben, während des Schlafes, in einen mehr oder weniger bewußtlosen Zustand in einer in diesem Organe vorgehenden Veränderung begründet wäre. Allein worin besteht nun diese Veränderung? Das ist die Frage, welche eine auf sicheren Thatsachen beruhende Beantwortung finden müßte, wenn das über dem Schlafe schwebende Geheimniß gelöset werden sollte. Allein bis auf den heutigen Tag ist es der Physiologie noch nicht gelungen, diesen dunkeln Punkt aufzuhellen. An Vermuthungen über die in dem Gehirne vorgehenden Veränderungen, durch welche der Schlaf erzeugt werde, hat es nicht gefehlt, aber keine derselben hat bis jetzt über die Grenzen der bloßen Wahrscheinlichkeit erhoben werden können. Wenn

man bedenkt, daß ein äußerer mechanischer, oder ein durch Congestion des Bluts hervorgebrachter Druck auf das Gehirn schlafähnliche Zustände oder auch vollkommene Bewußtlosigkeit erzeugt; wenn man hinzusetzt, daß geistige Getränke, welche einen gesteigerten Blutumlauf bewirken und das Blut in größerer Quantität zum Gehirne treiben, berauschend wirken und eine Art von Traum in wachendem Zustande erzeugen, endlich aber eine unüberwindliche Schläfrigkeit herbeiziehen, so kann man nicht umhin der Vermuthung, daß der Schlaf durch ein reichlicheres Einströmen des Bluts in alle Capillargefäße des Hirns und den hiedurch auf dieses Organ, vorzüglich auf die Cellen der Randwulst seiner beiden-Hemisphären hervorgebrachten Druck entspringt, den Vorzug vor allen anderen zu geben. Indessen gebührt es uns nicht über eine Frage, die eigentlich vor das Forum der Physiologie gehört, eine Entscheidung abzugeben. Nur erlauben wir uns zu bemerken, daß wenn es auch der wissenschaftlichen Forschung jemals gelingen sollte, den physischen Grund des Schlafes mit Sicherheit zu bestimmen, damit doch das Geheimniß desselben noch nicht vollkommen gelöset wäre, weil ja die weitere Frage entstünde: Wodurch dieser den Schlaf zunächst erzeugende physische Grund seinerseits bedingt wird? Ueberhaupt geht unsere Meinung dahin, daß man diese Frage nie vollkommen lösen wird, so lange man sich auf das Gebiet des physischen Lebens beschränkt. Ist auf der einen Seite der Schlaf ein Effekt eines besondern Gehirnzustandes, so dürfen wir nicht vergessen, daß die physischen Lebensprocesse ja von der im Gebiet des Naturlebens sich bethätigenden Seele bedingt sind. Der letzte Grund von jenem muß also immer in dieser liegen. Es ist das Ur-Princip unsers Wesens selbst, welches in dem Gefühl der Unfähigkeit seiner Kräfte das Spiel ihrer Wirksamkeit in voller Intensität fortzusetzen, wegen Erschöpfung des geheimnißvollen Stoffes, der ihm dazu erforderlich ist,

den Organismus in den Zustand versetzt, der die Wiederherstellung dieses Stoffes und hiemit die volle Wirksamkeit der plastischen und geistigen Kräfte wieder möglich macht. Zu diesem Ende versetzt es das Gehirn, wahrscheinlich durch Vermehrung des Blutzuflusses in demselben, in einen solchen Zustand, durch welchen das Eintreten äußerer Reize und das Bewußtsein gehemmt werden. Hiemit schließt es sich gegen dieses Organ und mit demselben gegen die Außenwelt ab, unterbricht seine geistige Thätigkeit, und concentrirt seine Wirksamkeit auf die Sphäre des physischen Lebens, um den Nerven wieder die gehörige Fülle des sie durchströmenden Aethers zuzuführen und zugleich, unberührt von den Einwirkungen der Außenwelt und von geistigen Funktionen den Verjüngungsproceß des Organismus zu fördern und die etwa in den Organismus eingetretenen Störungen zu entfernen [1].

Versetzt sich im Schlafe die Psyche in den Zustand der Bewußtlosigkeit, oder doch eines auf das Minimum herabgesunkenen Bewußtseins, so dauert derselbe doch gewöhnlich nicht lange. Kaum hat die Seele ihre Kräfte wieder einigermaßen gesammelt, so erhebt sie sich auch wieder aus der geheimnißvollen Tiefe, in welche sie sich zurückgezogen hatte, tritt wieder mit dem Gehirne in Berührung und beginnt auf's Neue eine Thätigkeit, die jedoch zunächst noch eine sehr beschränkte bleibt,

[1] Zur Bestätigung der hier ausgesprochenen Meinung, daß der letzte Grund des Schlafes in der Psyche selbst liege, mag es dienen, daß so oft das Schlafenwollen den Schlaf auch wirklich herbeiführt, daß es Menschen gibt, welche die Fähigkeit haben zu jeder Stunde, die ihnen bequem ist, einzuschlafen, und daß der vor dem Einschlafen gefaßte Vorsatz zu einer bestimmten Stunde aufzuwachen, gewöhnlich auch dieses Aufwachen zur festgesetzten Zeit bedingt, wenn auch die im Schlafe zugebrachte Zeit bei weitem nicht ausreichend gewesen sein sollte, dem Körper und Geist die nothwendige Erholung zu verschaffen.

nicht bloß insofern sie nicht stark genug ist, um die Sinne der äußern Welt wieder zu eröffnen und den lebendigen Verkehr mit ihr wieder herzustellen, sondern auch insofern bei derselben die höchsten geistigen Kräfte, Vernunft und Freiheit, noch ganz unbetheiligt bleiben. Aber mit dem ersten Wiederanfang dieser geistigen Thätigkeit verschwindet auch wieder das Dunkel der Bewußtlosigkeit, von welchem die Seele, so lange sie sich in dem Naturgebiet unsers Lebens vertieft hatte, umflossen war. Es ist wie wenn ein magisches Licht in unserm Innern sich verbreitete. Auf der von ihm erleuchteten Scene erscheinen nun augenblicklich allerlei Bilder, die bald in hastiger Eile und bunter Unordnung über dieselbe hinschweben, bald sich zu allerlei seltsamen Gruppen verknüpfen, zuweilen zu dramatischen Vorgängen komischer oder tragischer Art zusammenfließen. Die Schnelligkeit, mit welcher diese Bilder an dem Geist vorüberziehen, geht über alle Begriffe. Es bedarf oft nur eines Momentes, um ein Traumbild zu einem äußerst complicirten, die seltsamsten Vorgänge und Verwicklungen in sich schließenden Drama zu gestalten. Das Ungeordnete, Fratzenhafte, Ungeheuerliche dieser Träume hat seinen Grund darin, daß sie durch die Anschauung der äußerlichen Wirklichkeit nicht berichtigt, geleitet und geordnet werden, daß die Vorstellungen von Zeit und Raum sich verwirren und theilweise aufgehoben werden, und daß die höchsten Vermögen des Geistes, Vernunft und Freiheit, die vor der Hand in Unthätigkeit verharren, nicht nach Zweckbegriffen auf sie einwirken und sie nach diesen gestalten. Hieraus erklärt es sich auch, warum die Begriffe von Sittlichkeit und Convenienz sich in den Träumen so wenig geltend machen. Der Geist ist in dem Traume ohngefähr in derselben Lage, wie wenn er wachend, ohne von seiner Vernunft und Freiheit Gebrauch zu machen, sich dem bloßen Zuschauen der in bunter Unordnung und flüchtiger Eile an ihm vorbei-

schwebenden Bilder seiner Phantasie überläßt. Nur ist hier der Unterschied, daß im wachen Zustande, weil der Geist sich doch der Außenwelt nicht verschlossen hat, solche Bilder auch nicht für Wirklichkeit gehalten werden, während sie im Schlafe, wo der Geist sich von der Außenwelt zurückgezogen hat, für ihn eine Welt bilden, die den Schein der Wirklichkeit annimmt.

Diese im Schlaf den Geist umgaukelnden Bilder entstammen nicht alle der gleichen Quelle. Zum großen Theil entspringen sie den dumpfen Empfindungen, welche sich aus dem in den Sinnorganen Statt findenden Eindrücken entwickeln. Jede dieser Empfindungen gestaltet sich augenblicklich zu einem entsprechenden Bilde. Ein plötzlich aufleuchtendes Licht wird zum Bild einer Feuersbrunst, ein heftiger zu dem Ohre dringender Ton, zu dem Bilde eines in gewaltigen Donnerschlägen sich entladenden Gewitters, ein leiser Stich zu dem Bild einer erhaltenen Wunde, ein empfundener Druck zum Bilde einer schweren auf dem Körper ruhenden Last, u. s. w. Nun ist es bekannt wie schnell, vermöge der Gesetze der Association, ein Bild ein anderes, und durch dieses eine ganze unabsehbare Reihe von Bildern hervorruft. Es bedarf daher nur einer einzigen von irgend einem Sinn ausgehenden Empfindung, um einen ganzen langen, flüchtig vorüberschwebenden Traum zu erzeugen. Wir begreifen es, daß diese Association zuweilen aus der Tiefe des Gedächtnisses Bilder von Gegenständen und Vorgängen hervorruft, an die wir lange Jahre hindurch nicht mehr gedacht hatten, die vielleicht gänzlich in Vergessenheit gerathen zu sein schienen. Gerade darum, weil viele Träume in äußeren Sinnempfindungen ihren ersten Ursprung haben, kann man auch, wenn man mit der gehörigen Vorsicht zu Werke geht, auf die Träume eines andern, bis auf einen gewissen Grad, einwirken. Durch die Berührung dieses oder jenes Gliedes, durch ein leise zu dem Ohr gesprochenes Wort, durch die auf irgend eine Weise dem

Körper beigebrachte Empfindung der Wärme oder Kälte, kann man in dem Schlafenden Traumbilder erzeugen, kann jedoch nie genau wissen, wie diese Bilder sich gestalten und mit welchen anderen Bildern sie augenblicklich in Verbindung treten werden.

Was die Traumbilder erzeugt, das sind aber nicht immer solche Empfindungen, die von Eindrücken auf die äußeren Sinne ausgehen; Empfindungen, die durch die Vorgänge des innern, physischen Lebens erzeugt werden, können eben so gut wie jene eine Quelle vom Traumbildern werden. Bekannt ist es ja, daß Störungen in den Verdauungswerkzeugen, Stockungen des Bluts, Beschwerden in dem Athmungsproceß auf die Gestaltung unserer Träume mächtig einwirken. Warum sollten wir nicht annehmen, daß jede durch den organischen Lebensproceß auf einen sensibeln Nerven oder auf das Gehirn hervorgebrachte Einwirkung Traumbilder erwecken kann, die sich augenblicklich in ganze dramatische Begebenheiten auseinanderlegen? Je zahlreicher und verschiedener nun die Organe sind, welche während des Schlafes dem Geiste dunkle Empfindungen zuführen können, desto leichter können wir uns auch den ungeheuern Reichthum und die unermeßliche Manchfaltigkeit der ihn während desselben umschwebenden Bilder erklären. Vermehrt wird übrigens noch die Anzahl dieser Traumbilder durch diejenigen, welche aus früher empfangenen Eindrücken sich entfalten. Weiß doch Jedermann aus eigener Erfahrung, daß lebhafte Empfindungen, die wir an dem dem Traume vorhergehenden Tage hatten, besonders solche Eindrücke, unter welchen wir einschliefen und die in den Organen, welche sie in Anspruch nahmen, gleichsam fortklingen, daß Gedanken, die uns kurz vor dem Einschlummern beschäftigten und die in dem Geiste gleichsam fortspielen, sich zu Traumbildern gestalten können, welche sich sodann mit solchen, die aus anderen Quellen entsprungen sind, auf die

manchfaltigste, zuweilen groteskeste Weise verknüpfen und in die seltsamsten, abentheuerlichsten Vorgänge verlaufen.

Wenn wir bemerkten, daß während des Traumes der Geist sich passiv verhält, und daß die höheren Vermögen desselben zurücktreten, so wollen wir dieses doch nicht im absoluten Sinne verstanden wissen. Ganz unthätig ist der Geist nicht; sind doch im Grunde selbst die ihm vorgaukelnden Bilder Geschöpfe seiner Wirksamkeit. Auch wissen wir aus den Erinnerungen, welche die Träume in uns zurücklassen, daß zuweilen auch vernünftige Ideen in das bunte Gewühl der Traumbilder hineinschlagen, daß wir sogar manchmal ein Bild längere Zeit festhalten, und es mehr oder weniger nach den Gesetzen des Geistes analysiren, oder mit anderen verbinden. Wir fällen im Traume zuweilen Urtheile, die, wenn wir auch von falschen Prämissen ausgehen, formal ganz richtig sind; wir combiniren Gedanken auf ganz regelmäßige Weise, und leiten aus ihnen Folgerungen ab, gegen die, wenn nur die Voraussetzungen wahr wären, nichts eingewandt werden könnte; auch die Ideen der Schicklichkeit und Moralität dringen zuweilen in unsere Traumwelt ein; daher die Verlegenheit über solche erträumte Handlungen, welche gegen die Gesetze des Anstandes anzustoßen scheinen, die Seelenangst, welche wir über solche Thaten empfinden, durch welche wir uns grober Pflichtverletzung schuldig gemacht zu haben glauben. Selbst religiöse Ideen treten zuweilen in unsere Träume ein; wir halten uns religiöse Motive vor, wir beten zu Gott, wir suchen Hilfe bei ihm. Hieraus können wir uns erklären, was berichtet wird von einem im Traume fortgesetzten und zu dem vorher umsonst gesuchten Resultat gelangten Nachdenken; von Reden, die im Traume gehalten; von Gedichten, die während desselben entworfen wurden; von erhabenen künstlerischen Ideen, die sich lichtvoll im Traume darstellten und von diesem aus in den wachen Zu-

stand mit herüber genommen wurden. Diese Einwirkungen der höheren Kräfte unsers Geistes auf die während des Schlafes uns umspielende Traumwelt ist ganz natürlich. Sind doch unsere verschiedenen Geisteskräfte keine isolirte Potenzen, sondern nur die einzelnen Richtungen und Grade, in welchen der eine Geist sein Leben offenbart. Sobald daher der Geist einmal in Wirksamkeit tritt, wäre es auch nur um aus allerlei dunklen Empfindungen und Reminiscenzen sich eine farbenreiche, phantastische, hin- und herwogende Traumwelt zu schaffen, so kann es nicht fehlen, daß zuweilen auch die höheren und höchsten Kräfte sich ankündigen und in diese bunte Bilderwelt eingreifen. Doch wird die Einwirkung dieser Kräfte immer nur eine vorübergehende sein, und schnell wieder von der phantastischen Bewegung der Traumbilder überfluthet werden. Sie gleicht dem nur momentan die in nächtlichem Dunkel ruhende Natur erhellenden Wetterleuchten. Diejenigen Kräfte, welche sich im Traume vorzüglich thätig erweisen, sind die Einbildungskraft und das Gedächtniß. Sie scheinen auf den ersten Blick ganz regellos zu wirken; in der Wirklichkeit aber äußern sie sich genau nach den Gesetzen, welche sie in sich tragen. Nicht zufällig reiht sich im Traume Bild an Bild; es sind die Gesetze der Association, nach welchen sich diese Bilder verknüpfen. Und wenn auch oft im Traume sich die disparatesten, am weitesten von einander entfernt liegenden Gedanken und Bilder aneinander anreihen, so können wir doch gewiß sein, daß die Verknüpfung derselben durch Uebergänge Statt fand, deren wir uns aber, weil die sie bildenden Vorstellungen so flüchtig am Geiste vorübereilten, nicht mehr erinnern. Aehnliches geschieht bei dem Hinträumen im wachen Zustande. In einem Augenblick kommen wir hier oft von einem Gedanken zu einem andern, der mit demselben gar nichts gemein zu haben scheint. Durchlaufen wir aber mit Aufmerksamkeit rückwärts die Gedankenreihe, die an uns vor-

übergezogen ist, so werden wir zuweilen die den Uebergang vermittelnden Gedanken wieder entdecken und uns überzeugen, daß auch dieses wache Träumen unter bestimmten psychischen Gesetzen steht.

Die Träume stellen sich in verschiedenen Graden der Lebhaftigkeit ein. Sind sie sehr lebhaft, so verschwinden sie bei dem Erwachen nicht augenblicklich. Gerade wegen dieser ihrer Lebhaftigkeit setzen sie sich im Geist als Bestimmtheiten fest, die bei dem Erwachen in ihm noch fortklingen. Geschieht es doch zuweilen, daß im Augenblick des Erwachens ein Traum uns noch immer gefangen hält und wir einige Zeit brauchen, bis wir uns demselben entwunden und uns ganz wieder der objektiven Wirklichkeit zugewandt haben. Daher kommt es, daß wir uns solcher Träume manchmal noch auf längere Zeit hin erinnern, während wir die nur leise und flüchtig an dem Geist vorübereilenden schnell wieder vergessen. Nicht selten geschieht es, daß ein Traum eine solche Lebhaftigkeit erreicht, daß er den Geist bestimmt, die den Bildern desselben entsprechenden Bewegungen hervorzubringen. Wir stoßen im Schlafe nicht bloß einzelne Töne und Worte aus, sondern wir sprechen ganze Sätze aus; wir werfen uns unruhig hin und her, wir erheben uns auf unserm Lager, wir strecken unsere Arme aus, wie um eine uns drohende Gefahr zurückzuhalten; wir stehen sogar auf. Seltsam ist es nun, und verdient bemerkt zu werden, daß wir in der Regel von solchen Träumen, durch die wir zum Sprechen und allerlei Bewegungen bestimmt werden, gar keine Erinnerung behalten. Irren wir nicht, so kommt dieß daher, daß Traumbilder, die wir in solche Bewegungen umsetzen, auch darin, so zu sagen, aufgehen und sich deßwegen nicht als Bestimmtheiten im Geiste fortsetzen[1]. Auf diesen hier erwähnten

[1] Il semble que la mémoire des impressions, des idées soit en rai-

Umstand werden wir später, bei Gelegenheit des Nachtwandelns, zurückzublicken und die von demselben versuchte Erklärung auf einige bei diesem vorkommende Erscheinungen anzuwenden haben.

Hat der Geist durch einen gesunden Schlaf seine erschöpften Kräfte wiederhergestellt, oder wird er durch einen heftigen, plötzlich eintretenden Eindruck auf irgend einen Sinn zu dem Gefühl der Wirklichkeit der Welt zurückgebracht, so erwacht er. Bedingt wird das Erwachen dadurch, daß die Seele aus der Tiefe des organischen Lebens, in die sie sich versenkt hatte, sich wieder erhebend mit dem Gehirne, und durch dieses mit den den Sinnen dienenden Nerven wieder in vollen Rapport tritt, und eben hiedurch ihre Wechselwirkung mit der objektiven Welt wieder beginnt. Wenn bei dem Erwachen die physischen Zustände, welche den Schlaf bedingten, noch nicht gänzlich aufgehoben sind, so geben sie sich in der noch einige Zeit fortdauernden Schlaftrunkenheit zu erkennen, ein Zustand, welcher der dem Einschlafen vorangehenden Schläfrigkeit genau entspricht. Die Sinne wachen nicht alle auf einen Schlag auf. Sie erschließen sich der Außenwelt in der gleichen Ordnung, in welcher sie sich bei dem Einschlafen derselben verschließen. Zuerst erwacht das Auge; ihm folgt das Ohr; sodann erschließt sich der Tastsinn. Geruch und Geschmack, welche überhaupt auf der Stufenleiter der Sinne die unterste Stelle einnehmen, sind auch die letzten, welche wieder in Thätigkeit treten.

Denkt man an das Phantastische der Träume, an die überraschende Seltsamkeit der Combinationen, zu welchen die Bilder

son inverse de la part que prend l'organisation à la manifestation des uns et des autres. Plus cette part est considérable et pour ainsi dire absorbante, plus aussi la mémoire de ces impressions et de ces idées est fugitive, infidèle, nulle. Lélut, *loc. cit.*

derselben zusammentreten, an die unendlich ferne liegenden Reminiscenzen, die so oft in sie hineinspielen, an das ganze über ihnen schwebende Geheimniß, so wird man es sehr begreiflich finden, daß sie frühe die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zogen, und daß der Glaube an ihre Bedeutsamkeit und ihren prophetischen Charakter sich allgemein verbreitete. Je sehnlicher der Mensch wünscht, die Schranken der Gegenwart zu durchbrechen und zur Voraussicht der Ereignisse der Zukunft zu gelangen, desto näher lag es ihm, sich vorzustellen, daß die Traumwelt ihm gleichsam die geheimnißvolle Pforte eröffnete, um in das Dunkel derselben einzudringen. Das Alterthum betrachtete die Träume als gesandt von den Göttern, um den Menschen über die ihnen bevorstehenden Schicksale Aufschluß zu ertheilen und ihnen die Mittel zu offenbaren, drohenden Gefahren vorzubeugen, oder sich aus schwerem Mißgeschick zu retten. Man schlief in den Tempeln, in der Meinung, daß die hier vor den Geist tretenden Träume in vorzüglichem Grade prophetisch sein müßten. Man suchte die Auslegung der Träume auf bestimmte Regeln zu bringen; die Traumdeutung wurde zu einer Kunst, die den ihr entgegenkommenden Aberglauben reichlich ausbeutete. Daß dieser Glaube an die Bedeutsamkeit der Träume sich auch unter den Christen verbreitete, darf um so weniger Wunder nehmen, da ja die Bibel durch die Erzählungen von gewissen von Gott gesandten prophetischen Träumen demselben Vorschub that. Was den die Träume betreffenden Aberglauben zuerst erzeugte, das hat ihn auch durch alle Jahrhunderte hindurch erhalten, und alle Fortschritte der Wissenschaft haben ihn noch immer nicht gänzlich zu zerstören vermocht. Hat sich nicht im Gegentheil in neueren Zeiten die Wissenschaft nicht selber zur Vertheidigung der Bedeutsamkeit der Träume herabgelassen, und hat es nicht hochgebildete Männer gegeben, die sich dem die Träume betreffenden Aberglauben

nicht zu entwinden im Stande waren [1]. Und doch bedarf es nur einer genauern Untersuchung über die physischen und psychischen Gründe des Traumes und die die Gestaltung desselben bedingenden Gesetze, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß die ihm zugeschriebene Bedeutsamkeit auf wenig, beinahe auf nichts hinauslauft. Je größer die Herrschaft ist, welche in dem Traume die physische Natur und gewisse psychologische Gesetze auf den Geist ausüben, je mehr bei der Erzeugung und Gestaltung desselben die höheren Kräfte des Geistes zurücktreten, desto weniger ist auch der Geist im Stande, sich über die engen Grenzen der unmittelbaren Gegenwart zur Erkenntniß der Ereignisse der Zukunft zu erheben. Was wir in Beziehung auf die Bedeutsamkeit der Träume einräumen können, beschränkt sich auf Folgendes: Da, bekanntermaßen, physische Krankheiten auf die Träume einwirken und eine ganze Fluth beängstigender Bilder erzeugen, so kann es auch geschehen, daß eine bisher noch nicht zum Ausbruch gekommene krankhafte Disposition sich der Seele, in den Stunden, wo sie abgeschlossen gegen die Einwirkungen der äußern Welt sich in sich selbst vertieft und vorzugsweise in dem Bereich des physischen Lebens waltet, zu erkennen gibt und gewisse beunruhigende Traumbilder hervorruft. Wir wollen auch zugeben, daß das Organ, welches diese krankhafte Anlage in sich trägt, sich in diesen Bildern ankündigt. Wir wollen sogar noch einen Schritt weiter gehen und es als möglich annehmen, daß in Krankheitszuständen gewisse in der Reaction des Organismus begründete und die Wiederherstellung des normalen physischen Lebens bezweckende Instinkte, welche im wachen Zustande wegen des in demselben vorherrschenden geistigen Lebens zurücktreten, im Schlafe fühlbar werden und die Bilder derjenigen Objekte erzeugen können, auf

[1] G. H. Schubert, Symbolik des Traums.

welche sie sich beziehen, gleichwie der Durst und der Hunger im Schlaf die Bilder von kühlen Quellen und reich besetzten Tafeln hervorrufen. Da nun aber alle diese Traumbilder doch etwas Phantastisches haben, und sich, in Folge anderweitiger Eindrücke und der Associationsgesetze, mit vielen anderen Bildern verknüpfen werden, so werden auch alle in denselben sich aussprechenden Andeutungen außerordentlich unklar sein. Wir würden es daher im höchsten Grade bedenklich finden, wenn der Arzt sich bei den einzuschlagenden Heilmethoden von solchen ihm bekannt gewordenen Träumen wollte leiten lassen. Auch in moralischer Beziehung können wir eine gewisse Bedeutsamkeit der Träume zugeben. Wer das Bewußtsein schwerer Verschuldung in sich trägt, bei dem werden die nagenden Gewissensbisse sicherlich auch schreckende Träume erzeugen. Heftige Leidenschaften werden während des Schlafes sich in den Bildern derjenigen Objekte und Ereignisse, die ihnen entsprechen, zu erkennen geben. Allein wir können es als sicher annehmen, daß Individuen, die nicht durch ihr eigenes Bewußtsein zur Erkenntniß ihres sittlichen Zustandes gelangen, denselben auch nicht durch die ihnen in der Mitte der Nacht vorschwebenden Traumbilder werden kennen lernen. Wie wenig bleibt also, wenn man die Träume bei dem Lichte besieht, von der ihnen so allgemein zugeschriebenen Bedeutsamkeit zurück? Ist es nun aber nicht zu läugnen, daß der sich an sie anknüpfende Aberglaube, wie jeder Aberglaube, sehr schädliche Wirkungen hervorgebracht, daß er viele Menschen, ohne Grund, in große Angst versetzt, viele zu thörichten Handlungen und Unternehmungen verleitet hat, so hat die Wissenschaft auch die heilige Verpflichtung ihm entschieden entgegenzutreten und ihn durch die Verbreitung richtiger Begriffe von der Entstehung und Gestaltung der Träume zu bekämpfen und allmählich zu verdrängen.

Indessen betrifft, wir wiederholen es, die von uns zu lösende

Aufgabe nicht sowohl die Träume an und für sich, als vielmehr die Bewußtseinszustände, welche sich bei denselben einstellen. Handelt es sich nun um diese, so müssen wir vor allen Dingen denjenigen widersprechen, welche im Gegensatze zu solchen, welche vorgeben, daß wir im Schlaf nie ganz aufhören zu denken und unserer bewußt zu sein, behaupten, daß wir uns während des Träumens in einem vollkommen bewußtlosen Zustand befinden. Wie wäre dieses möglich? Wenn, wie wir dargethan zu haben glauben, alle geistigen Thätigkeiten nur auf dem Grunde des Bewußtseins Statt finden können, so kann auch in dem Traume das Bewußtsein nicht ganz unbetheiligt sein. Denn der Traum ist ja nicht ein reines Produkt der physischen Natur. Sind es auch großentheils dunkle, sinnliche Empfindungen, welche denselben hervorrufen, so ist es doch immer der durch solche Empfindungen sollicitirte Geist, welcher die Traumbilder schafft und sie an sich vorüberziehen läßt. Darum wird auch, selbst in dem verworrensten Spiel der Traumbilder, das Bewußtsein sich geltend machen. Befänden wir uns im Traume in ganz bewußtlosem Zustande, so würden wir die Bilder desselben nicht nur nicht schaffen, sondern sie auch nicht wahrnehmen können. Wie wenig das Bewußtsein von dem Traumleben ausgeschlossen ist, das gibt sich auch darin zu erkennen, daß wir uns so vieler Träume erinnern. Denn offenbar setzt diese Erinnerung voraus, daß der Geist die Traumbilder nicht ganz passiv an sich vorüberziehen ließ, sondern sie ergriff und als Bestimmtheiten seiner selbst in sich aufnahm. Nur darum, weil sie als Bestimmtheiten des Geistes in ihm fortdauerten, vermag später der Geist, sich in sich selbst reflectirend, sie wieder aus sich hervorzurufen. Und in der That findet der Geist sich in allen seinen Träumen immer in seinem Selbst. Wir selbst sind es, welche zu sehen, zu hören, zu erfahren, zu genießen und zu erdulden glauben, was die Traumbilder uns vorhalten. Darum

bringen auch diese Bilder, je nach ihrer Gestaltung, wechselnde Empfindungen in uns hervor: wir freuen uns, wir sind traurig, wir fühlen Schrecken oder Verwunderung, wir machen allerlei Bewegungen, um die uns unangenehm berührenden Gegenstände, die der Traum uns vorhält, zu entfernen, oder den Gefahren, in welchen wir zu sein glauben, zu entfliehen. Finden wir uns auch im Traum in Verhältnissen, die von denjenigen der Wirklichkeit himmelweit verschieden sind, so sind wir es doch selbst, die, wie es uns vorkommt, in diesen Verhältnissen sich befinden; und wie seltsam und ungeheuerlich auch die Handlungen sind, die wir im Traume vorzunehmen glauben, so sind wir es doch, welche wähnen die Urheber derselben zu sein.

Wohl geschieht es, daß wir im Traume die Bilder anderer Personen schaffen: wir sehen sie diese oder jene Handlung vollziehen, wir hören sie sprechen, wir billigen oder tadeln ihr Benehmen und ihre Reden. Darum geben wir aber doch unser Selbst nicht an diese Personen ab, so wenig wir es im wachen Zustande thun, wenn die Phantasie uns das Bild anderer Personen vormalt und sie vor uns in Bewegung und Thätigkeit setzt. Auch im Traume unterscheiden wir uns immer von diesen Personen; darum widersprechen wir ihneu zuweilen, oder suchen ihren Handlungen Hindernisse in den Weg zu legen, gerathen sogar in Kampf mit ihnen, glauben ihnen zu unterliegen oder den Sieg über sie davon zu tragen. Auch diesen phantastischen Gebilden gegenüber behaupten wir unser Selbst.

Allein ist es offenbar, daß das Bewußtsein der Hintergrund aller an uns vorüberschwebenden Träume ist, und daß von ihm alles Licht ausgeht, welches die Scene, auf der sie sich bewegen, erhellt, so läßt es sich auf der andern Seite doch nicht verkennen, daß während des Träumens unser Bewußtsein immer nur ein sehr unvollkommenes, dunkles und verworrenes ist.

Diese Unvollkommenheit und Verworrenheit des Bewußt-

seins während des Träumens beruht auf einem doppelten Grunde: einmal nämlich auf der Verschlossenheit des Geistes für die objektive, reale Welt; und zweitens auf der Unthätigkeit der höheren Kräfte des Geistes.

Es sind die Sinne, welche uns mit der objektiven Welt in Verbindung setzen und uns von der Stellung, die wir in ihr einnehmen, von allen Verhältnissen, in welchen wir mit ihr stehen, Kenntniß ertheilen. Daher muß sich von dem Augenblick an, wo die Sinne sich schließen, der Schleier des Vergessens über diese Welt und alle unsere Zuständlichkeiten in derselben verbreiten. Die wirkliche Welt ist dem Geiste, während des Schlafes, wie verschwunden; er kennt jetzt keine andere Wirklichkeit als die der ihn umgaukelnden Bilderwelt. Daher erschaut sich der Mensch auch nicht mehr nach seinem realen Sein in der objektiven Welt, sondern in denjenigen Verhältnissen, in welche ihn die ihm vorschwebenden Traumbilder versetzen. Sein Wohnplatz, sein Amt, seine gesellschaftliche Stellung, seine gewöhnlichen Beschäftigungen, sein häusliches Leben, seine Vermögenszustände, alles dieses entschwindet ihm; die Personen, mit welchen er im Traume verkehrt, sind meistens andere als die, mit welchen er in der nächsten Verbindung steht; oft sind es solche, die schon längst nicht mehr am Leben sind. Selbst die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse verwirren sich ihm gänzlich. Er findet sich in Gegenden versetzt, wo er vor langen Jahren war, zuweilen in diejenigen, in welchen er seine Kindheit verlebte, vielleicht auch in solche, die ihm ganz unbekannt sind. Der Arme erscheint sich als reich, der Niedere als eine hohe Stellung einnehmend, der Greis wird wieder zum Manne, vielleicht sogar wieder zum Jüngling oder zum Kinde; der Gatte vergißt seine Verbindung mit einem Weibe; der Vater, daß er an der Spitze einer Familie steht. Je nach dem Wechsel der dahinfliehenden Traumbilder, wechseln auch die Verhältnisse, in

welchen der Mensch sich erblickt, so daß er sich oft am Schluß des Traumes als ein ganz anderer erscheint, als er am Anfang desselben war. Aber von dem Augenblick an, wo die Sinne sich öffnen, zerfließt auch wieder diese bunte, auf- und abwogende Traumwelt, wogegen die äußere Welt sich wieder in ihrer Wirklichkeit zu erkennen gibt. Mit ihr schwinden alle von ihr verursachten Täuschungen über unsere Verhältnisse und Zustände. Wir erblicken uns wieder an dem Orte, in welchem wir uns wirklich befinden, auf der Altersstufe, die wir wirklich erreicht haben; in der gesellschaftlichen Stellung, die wir einnehmen; in dem Amte, mit dem wir betraut sind; in den Familienverhältnissen, in welcheu wir stehen; in den gesellschaftlichen Kreisen, in welchen wir uns gewöhnlich bewegen. Uns anschauend nach der Wirklichkeit unsers Seins, gelangen wir wieder zur Klarheit des Bewußtseins, das in dem Traume immer nur ein unvollkommenes, dunkles, unrichtiges, in tausend seltsamen Täuschungen befangenes ist.

Hiezu kommt noch der Umstand, daß während des Schlafes die höheren Kräfte des Geistes beinahe gänzlich feiern. Zwar haben wir zugegeben, daß auch im Traume diese Kräfte sich zuweilen ankündigen; aber wir bemerkten zugleich, daß ihre Wirksamkeit eine ganz untergeordnete, sich nur im Vorübergehen offenbarende ist. Wir vermögen die sich uns aufdringenden Bilder nicht mit Willkür festzuhalten und sie nach Zweckbegriffen anzuordnen. Versuchen wir es, die uns vorschwebenden Gedanken zu einem Urtheile oder einem Schluß zusammenzusetzen, so werden wir dabei selten die Gesetze des vernünftigen Denkens beobachten. Im Augenblicke, wo wir uns zum Urtheilen und Schließen anschicken, verwirrt sich uns wieder Alles, weil sich in unser Denken Bilder und Reminiscenzen einschieben, die wir nicht zurückhalten können. Alle Elemente des Denkens wogen wieder bunt durcheinander und laufen am Ende in die

tollsten, absurdesten Vorstellungen aus. Wie unangenehm und beängstigend auch die sich uns darstellenden Gedanken und Bilder sein mögen, wir vermögen nicht sie zu entfernen und nach Willkür andere an ihre Stelle zu rufen. Denn unser Wollen ist gebunden; in den untergeordneten und dürftigen Thätigkeiten, welche der Geist vollzieht, wird er bestimmt; sich selbst zu bestimmen, das ist ihm schlechterdings unmöglich. Ohnmächtig den auf ihn eindringenden Erzeugnissen seiner Phantasie oder seines Gedächtnisses hingegeben, kann er sich von ihnen nicht trennen; er kann daher auch die das eigentliche Bewußtsein begründende Diremtion in Subjekt und Objekt nicht vornehmen, er kann nicht zu klarer Anschauung seiner selbst gelangen, noch weniger sein Ich von allen seinen Bestimmtheiten ablösen und es in seiner wahren Reinheit und Einheit erfassen. Hieraus erklärt es sich auch, warum wir im Traume nicht wissen, daß wir träumen. Wenn zuweilen bei sehr ängstlichen Träumen der Gedanke in uns aufsteigt, daß die uns schreckenden Gegenstände eben nur Traumbilder sind, wir also den Traum als solchen von unserm ihn erzeugenden Subjekte ablösen, so geschieht dieses nur insofern als wir, in Folge unserer beklemmenden Empfindungen, schon zum halben Aufwachen gelangt sind.

Wegen der Verworrenheit des Bewußtseinszustandes, in welchem sich der Mensch während des Traumes befindet, kann er auch für seine Träume nicht verantwortlich gemacht werden. Sittliche Imputation setzt freies Wollen voraus, und dieses hat, wie wir bewiesen zu glauben haben, das Selbstbewußtsein zur nothwendigen Vorbedingung. Mit allem Recht kann der Mensch, hinsichtlich der Gedanken und Bilder, die im Traume ihm vorschweben, und aller Bewegungen, die er unter der Herrschaft des Traumes vollbringt, sagen: er wisse nicht, was er thut.

Uebrigens beginnt die Verdunklung und Verwirrung des Bewußtseins nicht erst mit dem vollen Eintreten des Schlafes.

Schon von dem Augenblicke an, wo, bei dem Einschlafen, die Sinne sich zu schließen anfangen und in die noch Statt findenden aber sich verdunkelnden Sinnesperceptionen sich schon allerlei Traumbilder mischen, beginnt auch das Bewußtsein in Verwirrung zu gerathen. Ebenso verhält es sich mit der bei dem Erwachen noch einige Zeit fortdauernden Schlaftrunkenheit. Auch dann, wann das Auge sich schon wieder erschlossen hat, und das Ohr die zu ihm dringenden Töne wieder aufnimmt, fahren manchmal die Traumbilder, welche dem Menschen im Augenblicke des Erwachens vorschwebten, fort ihn zu umgaukeln, und verhindern ihn sich in der Wirklichkeit seines Seins zu erschauen. Daß der Mensch in diesem Zustande, wo er sich nicht klar auf sich selbst besinnen kann, auch unvermögend ist, sich mit voller Freiheit in seinem Handeln zu bestimmen, ist offenbar; weßhalb auch das, was er in diesem Zustande thut, ihm nicht zugerechnet werden kann. Es ist bekannt, daß die Frage: In wie weit der Mensch für die Handlungen, die er im Augenblicke des Erwachens vollzieht, zurechnungsfähig ist, sich öfters schon in Criminalprocessen eingestellt und auf die Entscheidung derselben einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat.

2) Das Bewußtsein in krankhaften Zuständen.

Wie ungenau und schwankend die gewöhnliche Eintheilung der krankhaften Zustände in leibliche und geistige ist, das erkennt man augenblicklich, wenn man bedenkt, daß diejenigen Krankheiten, welche vorzugsweise als leibl'che angesehen werden, sehr oft bedeutende Störungen des geistigen Lebens erzeugen, während andrerseits diejenigen, welche insonderheit als geistige bezeichnet zu werden pflegen, immer ihren Grund in gewissen, oft zwar schwer nachzuweisenden Zerrüttungen und Abnormitäten des physischen Organismus haben. Auch diejeni-

tollsten, absurdesten Vorstellungen aus. Wie unangenehm und beängstigend auch die sich uns darstellenden Gedanken und Bilder sein mögen, wir vermögen nicht sie zu entfernen und nach Willkür andere an ihre Stelle zu rufen. Denn unser Wollen ist gebunden; in den untergeordneten und dürftigen Thätigkeiten, welche der Geist vollzieht, wird er bestimmt; sich selbst zu bestimmen, das ist ihm schlechterdings unmöglich. Ohnmächtig den auf ihn eindringenden Erzeugnissen seiner Phantasie oder seines Gedächtnisses hingegeben, kann er sich von ihnen nicht trennen; er kann daher auch die das eigentliche Bewußtsein begründende Diremtion in Subjekt und Objekt nicht vornehmen, er kann nicht zu klarer Anschauung seiner selbst gelangen, noch weniger sein Ich von allen seinen Bestimmtheiten ablösen und es in seiner wahren Reinheit und Einheit erfassen. Hieraus erklärt es sich auch, warum wir im Traume nicht wissen, daß wir träumen. Wenn zuweilen bei sehr ängstlichen Träumen der Gedanke in uns aufsteigt, daß die uns schreckenden Gegenstände eben nur Traumbilder sind, wir also den Traum als solchen von unserm ihn erzeugenden Subjekte ablösen, so geschieht dieses nur insofern als wir, in Folge unserer beklemmenden Empfindungen, schon zum halben Aufwachen gelangt sind.

Wegen der Verworrenheit des Bewußtseinszustandes, in welchem sich der Mensch während des Traumes befindet, kann er auch für seine Träume nicht verantwortlich gemacht werden. Sittliche Imputation setzt freies Wollen voraus, und dieses hat, wie wir bewiesen zu glauben haben, das Selbstbewußtsein zur nothwendigen Vorbedingung. Mit allem Recht kann der Mensch, hinsichtlich der Gedanken und Bilder, die im Traume ihm vorschweben, und aller Bewegungen, die er unter der Herrschaft des Traumes vollbringt, sagen: er wisse nicht, was er thut.

Uebrigens beginnt die Verdunklung und Verwirrung des Bewußtseins nicht erst mit dem vollen Eintreten des Schlafes.

Schon von dem Augenblicke an, wo, bei dem Einschlafen, die Sinne sich zu schließen anfangen und in die noch Statt findenden aber sich verdunkelnden Sinnesperceptionen sich schon allerlei Traumbilder mischen, beginnt auch das Bewußtsein in Verwirrung zu gerathen. Ebenso verhält es sich mit der bei dem Erwachen noch einige Zeit fortdauernden Schlaftrunkenheit. Auch dann, wann das Auge sich schon wieder erschlossen hat, und das Ohr die zu ihm dringenden Töne wieder aufnimmt, fahren manchmal die Traumbilder, welche dem Menschen im Augenblicke des Erwachens vorschwebten, fort ihn zu umgaukeln, und verhindern ihn sich in der Wirklichkeit seines Seins zu erschauen. Daß der Mensch in diesem Zustande, wo er sich nicht klar auf sich selbst besinnen kann, auch unvermögend ist, sich mit voller Freiheit in seinem Handeln zu bestimmen, ist offenbar; weßhalb auch das, was er in diesem Zustande thut, ihm nicht zugerechnet werden kann. Es ist bekannt, daß die Frage: In wie weit der Mensch für die Handlungen, die er im Augenblicke des Erwachens vollzieht, zurechnungsfähig ist, sich öfters schon in Criminalprocessen eingestellt und auf die Entscheidung derselben einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat.

2) Das Bewußtsein in krankhaften Zuständen.

Wie ungenau und schwankend die gewöhnliche Eintheilung der krankhaften Zustände in leibliche und geistige ist, das erkennt man augenblicklich, wenn man bedenkt, daß diejenigen Krankheiten, welche vorzugsweise als leibl'che angesehen werden, sehr oft bedeutende Störungen des geistigen Lebens erzeugen, während andrerseits diejenigen, welche insonderheit als geistige bezeichnet zu werden pflegen, immer ihren Grund in gewissen, oft zwar schwer nachzuweisenden Zerrüttungen und Abnormitäten des physischen Organismus haben. Auch diejeni-

gen Fälle, wo der Wahnsinn durch gewisse zu übermäßiger Gewalt gelangte Leidenschaften und Affekte, wie Liebe, Hochmuth, Freude, Schrecken, Traurigkeit, erzeugt wird, bilden, in dieser Beziehung, keine wahre Ausnahme, weil solche Leidenschaften und Affekte nur dann geistige Störungen erzeugen, wann sie zuvor in dem physischen Organismus abnorme Zustände verursacht haben. Wir wollen damit nicht in Abrede stellen, daß es auch im eigentlichen Sinn geistige Krankheiten gebe. Allein unter diesen verstehen wir ganz andere Zustände, als solche, welche gewöhnlich mit diesem Ausdruck bezeichnet werden. Wahre geistige Krankheiten gibt es, unsers Erachtens, nur zwei, nämlich: der Irrthum und die Unsittlichkeit. Denn wenn es nicht bezweifelt werden kann, daß die Gesetze des Denkens und die der Sittlichkeit eigentliche Lebensgesetze des Geistes sind, so bilden alle Zustände des geistigen Lebens, welche auf einem permanenten Widerspruche mit diesen Gesetzen beruhen, geistige Krankheiten, die nur dadurch zu heilen sind, daß das geistige Leben aus diesem Widerspruche mit den genannten Gesetzen zur harmonischen Uebereinstimmung mit ihnen zurückgeführt wird. Da nun aus den bisherigen Untersuchungen zur Genüge erhellt, in welchem Verhältnisse das Bewußtsein zu dem Irrthum und den sittlichen Ausschreitungen steht, so brauchen wir uns bei diesen eigentlichen geistigen Krankheiten nicht weiter aufzuhalten. Auch wird man es uns zu Gute halten, wenn wir bei den nachfolgenden Untersuchungen von der gewöhnlichen Eintheilung der Krankheiten Umgang nehmend, die Bestimmung der Bewußtseinszustände in dem Nachtwandeln, dem Delirium, dem Wahnsinn, der Ekstase und dem magnetischen Somnambulismus zum Gegenstande unserer Forschung machen.

a. Bewußtseinszustände in dem Nachtwandeln.

Bei dem Nachtwandeln brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten; denn es besteht ja im Grunde in nichts Anderm, als in einer höhern Potenz des Traumlebens, verknüpft mit einem krankhaften Zustande des Nervensystems.

Der Nachtwandler schläft. Wie überhaupt in dem Schlafe sind seine Sinne der äußern Welt gegenüber verschlossen. Der Schlaf des Nachtwandlers ist allerdings ein tiefer und dennoch kein vollkommener, sondern ein solcher, bei welchem die Seele sich schon wieder aus ihrer Versenkung in das physische Leben erhoben und ihre niederen Kräfte in Thätigkeit gesetzt hat. Der Nachtwandler träumt, und seine Träume beruhen auf denselben Gründen, wie die gewöhnlichen Träume. Nur, daß sie sich meistens zu mehr oder weniger zusammenhängenden Scenen verknüpfen, welche ihn in die Verhältnisse seines gewöhnlichen Lebens und Wirkens versetzen. Je fester nun seine Sinne der äußern Welt verschlossen sind, desto höher wird die Lebhaftigkeit seiner Träume. Vermöge der krankhaften Reizbarkeit des Nervensystems, an welcher er leidet, wirken seine Traumbilder mit einer ganz eigenen Gewalt auf seine motorischen Nerven ein, und äußern sich nicht bloß in einzelnen Lauten oder Worten, sondern in zusammenhängenden Reden; nicht allein in einzelnen, unordentlichen, zwecklosen Bewegungen, sondern in einer Reihe zweckmäßiger Handlungen und Verrichtungen. Wie erstaunenswürdig die Reden und das ganze Benehmen des Nachtwandlers vorkommen mögen, so ist es doch nur die höhere Potenz der Erscheinungen des gewöhnlichen Traumlebens, welche einestheils sich gründet auf die vorzügliche Lebhaftigkeit der Traumbilder, andrerseits auf die hier charakterisch eintretende krankhafte Reizbarkeit der Nerven, vorzüglich der motorischen,

vermöge welcher, auch ohne bewußten Willensakt, die leise Berührung der flüchtig dahinschwebenden Traumbilder schon hinreicht, um sie in Schwingung zu setzen und dahin zu bestimmen, in den Muskeln vollkommen zweckmäßige und jenen Bildern entsprechende Bewegungen zu erzeugen.

Merkwürdig ist es nun, daß der Nachtwandler, während seine Sinne für alle anderen Eindrücken verschlossen bleiben, dennoch solche Eindrücke aufnimmt, die in das Ganze der ihm vorschwebenden Traumbilder passen. Indessen bietet das wache Leben Erscheinungen dar, welche ganz analoger Natur sind. In solchen Augenblicken nämlich, wo unser Geist sich mit seiner vollen Kraft in eine Beobachtung vertieft, sehen und hören wir von allem dem, was um uns her vorgeht, nichts; die stärksten Einwirkungen auf unsere Geruchs- und Geschmacksnerven werden zu keinen Wahrnehmungen; was sonst unsern Körper schmerzhaft berührt, läßt uns ohne Empfindung. Sobald aber irgend ein Eindruck Statt findet, der mit dem Gegenstande unserer Beobachtung in Uebereinstimmung steht, werden wir denselben augenblicklich wahrnehmen. So ist es auch in dem gewöhnlichen Traum; während unsere Sinne feiern, vernehmen wir doch auch ganz leise gesprochene Worte, die den an uns vorübereilenden Traumbildern entsprechen, so wie jeder andere Eindruck auf unsere Sinne, der sich in die Association dieser Gebilde einfügen läßt, zu einer Wahrnehmung wird, die ihrerseits wieder auf unsern Traum einwirkt.

Zu weiterer Erklärung der Erscheinungen des Nachtwandelns dient die Bemerkung, daß bei den mit dieser Krankheit Behafteten der Tastsinn eine ungewöhnliche Feinheit zu haben scheint, ähnlich derjenigen, welche sich bei vielen Blinden zu erkennen gibt. Allein, wie fein auch bei ihnen dieser Sinn sein möge, so zeigt er sich doch, gleich den anderen Sinnen, nur für solche Eindrücke empfänglich, welche mit den eben vorhandenen

Traumbildern correspondiren. Für andere ist er beinahe ganz unempfindlich.

Gewöhnlich hat der Nachtwandler, bei dem Erwachen, von allen Träumen, die ihn beschäftigten, und allen Verrichtungen, die er unter der Herrschaft derselben vornahm, gar keine Erinnerung. Wir weisen hier zurück auf das, was wir von solchen Träumen bemerkten, die uns zum Reden oder zu einzelnen Bewegungen veranlassen, und sich ebenfalls dadurch auszeichnen, daß sie gewöhnlich gänzlich vergessen werden. Die Erklärung dieser Erscheinung fanden wir darin, daß Traumbilder um so weniger in das Leben des Geistes aufgenommen werden und sich als Bestimmtheiten in ihm festsetzen, je mehr sie nach außen hin auf die Bewegungsnerven einwirkten. Ihre objektive Wirkung hindert sie subjektiv zu wirken und Spuren in dem Gedächtniß zurückzulassen. Aus dem gleichen Grunde scheint uns das Versinken der Träume des Nachtwandlers in die Nacht des Vergessens erklärt werden zu können.

Fragen wir nun, in welchem Zustand das Bewußtsein des Nachtwandlers sich befindet, so würden wir uns zuverlässig irren, wenn wir darauf antworten wollten, daß dieses bei ihm ganz aufgehoben ist. So wenig als in dem gewöhnlichen Traum ist der Mensch bei dem Nachtwandeln ganz bewußtlos. Die wechselnden Gefühle der Freude, der Traurigkeit, des Unwillens, der Verlegenheit, die er zu erkennen gibt, deuten darauf hin, daß er nicht bloß die Empfindungen seines individuellen Seins hat, sondern sich auch in seinem persönlichen Selbst fühlt und von ihm weiß. Noch deutlicher erhellt dieses aus den verständigen Reden, die er zuweilen führt; aus den zweckmäßigen Handlungen, die er verrichtet. Offenbar sind das Gedächtniß und die Einbildungskraft nicht die einzigen Geistesvermögen, die in ihm wirksam sind; er denkt, urtheilt und schließt, Thätigkeiten des Geistes, die ein gewisses Bewußtsein

voraussetzen. Auf diese Wirksamkeit der höheren Geisteskräfte weisen auch die Gefühle der Schicklichkeit und Sittlichkeit hin, die sich zuweilen bei ihm zu erkennen geben. Nicht zu bezweifeln ist es daher, daß bei dem Nachtwandler ein gewisses Bewußtsein Statt findet, aber eben so wenig, daß dieses Bewußtsein nur ein dämmerndes und verworrenes ist. Denn ganz beherrscht von den ihm vorschwebenden Traumbildern kann er sich von denselben nicht lossagen, und sich auf sich selbst besinnen. Da seine Sinne großentheils für die objektive Welt verschlossen sind, so ist auch diese nicht eigentlich für ihn vorhanden. Die einzig reale Welt ist für ihn die seiner wechselnden Traumbilder. Wenn auch diese ihn zu Handlungen bestimmen, die er äußerlich ausführt, so weiß er doch nicht um die Welt, mit der er bei denselben in Berührung tritt. Daher kann er sich auch nicht in den Verhältnissen erschauen, in welchen er in der objektiven Welt sich befindet, sich nicht erblicken wie er ist. Sich in sich zu reflectiren und sich in seinem Selbst allem dem, was nicht zu seinem Selbst gehört, entgegenzustellen, ist ihm unmöglich. Noch unmöglicher ist es ihm, sein Ich von allen an demselben haftenden Bestimmtheiten abzulösen und es in seiner vollen Einheit und Reinheit zu erfassen. Sein Bewußtsein kann sich schlechterdings nicht zum Selbstbewußtsein erheben. Eine natürliche Folge davon ist, daß er auch seiner Freiheit nicht mächtig ist. All sein Denken und Bilden, alle seine Bewegungen und Verrichtungen erfolgen unter der Herrschaft zwingender Potenzen. Wie unsinnig und unschicklich daher auch seine Reden und seine Handlungen sein mögen, wie der Träumende ist er berechtigt, sich damit zu entschuldigen, daß er nicht wußte, was er redete und that. Der Nachtwandler ist kein Objekt sittlicher Imputation.

b. Bewußtseinszustände in dem Delirium.

Diejenigen Krankheiten, welche vorzugsweise als körperliche bezeichnet werden, äußern auf die Bewußtseinszustände sehr verschiedenartige Wirkungen. Zuweilen geschieht es, daß sie durch einen auf das nächste Organ des Bewußtseins, nämlich das Gehirn, ausgeübten Druck, welcher wohl in den meisten Fällen einer dort Statt findenden Anhäufung des Bluts zuzuschreiben sein dürfte, das Bewußtsein auf längere oder kürzere Zeit gänzlich aufheben, was bei Ohnmachten der Fall ist. Oefters geschieht es, daß sie durch abnorme Einwirkungen auf die Organe des geistigen Lebens das Bewußtsein trüben und verwirren und Delirien erzeugen, die sich in höheren oder minderen Graden einstellen.

Denjenigen, welche behaupten, daß auch in dem Zustande tiefer Ohnmacht der Geist fortfährt zu denken und seiner selbst bewußt zu sein, nur daß bei dem Erwachen aus diesem Zustande keine Erinnerung von diesem Denken zurückbleibe, können wir nicht beistimmen. Wir glauben vielmehr, daß in diesen Ohnmachten, wie schon im tiefen Schlafe, eine wirkliche Suspension des Denkens und Bewußtseins eintritt. Aufgehoben werden allerdings nicht die im Denken und in dem Bewußtsein sich äußernden Kräfte des Geistes; diese gehören ja zum Wesen desselben; aber aufgehoben wird die Wirksamkeit dieser Kräfte, weil durch den abnormen Zustand, in welchen die dem Geiste bei dem Denken und dem Bewußtsein dienenden Organe versetzt werden, diese Kräfte sich nicht mehr äußern können. Gerade darum, weil der Geist, so lange die Ohnmacht dauert, sich nicht mehr als denkender äußern kann, ist auch die ganze Zeit, während welcher er in diesem Zustande verharrt, für ihn wie gar nicht vorhanden. Daher kommt es, daß Individuen zuweilen

den Satz, den sie im Augenblick, wo sie in Ohnmacht versanken, anfingen, bei dem Erwachen fortsetzen und vollenden, als wenn dazwischen gar keine Zeit vergangen wäre.

Das Delirium ist im Grunde auch nichts anders als ein Traum, aber ein Wachtraum; denn das Charakterische desselben liegt darin, daß während desselben die Sinne der äußern Welt aufgeschlossen bleiben. Der delirirende Kranke sieht und hört; alle seine Sinne bleiben thätig; allein die von ihnen aus ihm zufließenden Wahrnehmungen werden getrübt von den dem Geiste vorschwebenden Bildern; sie verknüpfen sich mit diesen auf das wunderlichste und werden nicht selten durch sie gänzlich umgestaltet. Der vor dem Kranken stehende Freund wird ihm zu einem Mitgliede seiner Familie oder zu einem ihm Gefahr drohenden Feind; die Umgebungen seines Zimmers verwandeln sich ihm in eine blühende Landschaft oder in einen dumpfen Kerker. Die Worte, die zu seinem Ohre dringen, werden von ihm in einem ganz falschen Sinn verstanden; die Wahrnehmungen des Tastsinns, des Geruchs und Geschmacks werden Ursachen zugeschrieben, die von den sie wirklich erzeugenden gänzlich verschieden sind. Es erhellt hieraus, daß das Delirium wirklich nur ein potenzirtes Träumen ist; denn auch in dem gewöhnlichen Traume geschieht es ja, wie wir bemerkt haben, daß verworrene Sinnempfindungen durch die sich augenblicklich aus ihnen entwickelnden Bilder sich in die dem Geist bereits vorschwebenden Bilder einweben und diese gänzlich umgestalten oder in eine neue Richtung bringen. Diese in dem Delirium Statt findende Potenzirung des Traumes hat ihren Grund in der Potenzirung der die gewöhnlichen Träume erzeugenden physischen Wirkungen, welche in den dem Geiste bei seinen Funktionen dienenden Organen erfolgen. Bedeutende Blutansammlung in dem Gehirne, welche dasselbe in einen entzündlichen Zustand versetzt, physiologische Zustände und Bewegungen,

durch welche dieser oder jener Nerv noch vor seiner Einmündung in das Gehirn auf abnorme Weise afficirt wird, erzeugen in dem Geiste, auch bei wachen Sinnen, Traumbilder, die er nicht beherrschen kann und welche sich entweder mit seinen sinnlichen Perceptionen verknüpfen oder diese gänzlich verändern.

Aus diesem Ursprung des Deliriums sind die während desselben Statt findenden Bewußtseinszustände leicht zu erklären. Auch der delirirende Kranke ist nicht vollkommen bewußtlos. Er fühlt sich in seinem Selbst; er unterscheidet sich von der objektiven Welt, welche ihm, weil seine Sinne nicht verschlossen sind, auch nicht entschwunden ist. Er spricht daher von sich selbst, von seinen Verhältnissen, Zuständen, Bedürfnissen, Empfindungen, wir sie ihm gerade vorkommen. Allein zur Klarheit des Bewußtseins kann es bei ihm nicht kommen, nicht bloß deßhalb, weil er weder die objektive Welt, noch seine Verhältnisse in derselben in ihrer Wahrheit erkennt, sondern besonders deßwegen, weil er sich von den ihm vorschwebenden Vorstellungen und Bildern durchaus nicht trennen kann, sondern von ihnen gefesselt und beherrscht wird. Ihrer Gewalt ganz hingegeben, vermag er sich nicht in sich zurückzuziehen, sich selbst anzuschauen und durch klare Selbstbestimmung sich zu einem Wissen von sich selbst zu erheben. Sein Bewußtsein ist darum ein unvollkommenes, träumerisches; von Selbstbewußtsein kann bei ihm, so lange das Delirium dauert, nicht die Rede sein. Auch er entbehrt daher der Basis, auf welcher allein der freie Wille sich äußern kann; er ist daher nicht zurechnungsfähig. Was er thut, ist Produkt der ihn unwiderstehlich beherrschenden Naturgewalt.

Wenn das Delirium noch in seinem ersten Entstehen ist, oder sich nur unvollständig einstellt, tritt der sonderbare Umstand ein, daß der Kranke sich noch bei vollem Bewußtsein befindet, seine Verhältnisse richtig beurtheilt und seine Umge-

bungen klar erkennt, aber eine Menge verworrener Gedanken und Bilder seinem Geiste zuströmen fühlt, die er nur mit vieler Mühe zurückhalten kann, und gegen die er ankämpfen muß, um sie nicht auszusprechen und sich von ihnen beherrschen zu lassen. Je höher das Delirium steigt, desto mehr entschwindet dem Kranken das Vermögen sich dieser ungeordneten, täuschenden Gedanken und Bilder zu bemeistern, bis er endlich von ihnen überwunden und ihrer Gewalt völlig hingegeben sich von ihnen zu trennen aufhört, sie für Wirklichkeit hält und sie in vernunftlosen, unzusammenhängenden Reden zu erkennen gibt.

In schweren Krankheiten geschieht es nicht selten, daß die Einheit des Bewußtseins sich auflöset. Der Kranke fühlt sich doppelt. Zwar erkennt er sich noch als Ich; aber es kommt ihm vor als wenn ein anderes Ich neben ihm läge. Nicht er selbst erscheint sich als der Kranke, sondern der andere, der nicht er selbst und der doch wie ein anderes Ich ist. Manchmal schreitet die Auflösung des Bewußtseins noch weiter voran. Es ist dem Kranken, wie wenn seine Persönlichkeit sich in eine ganze Menge von Einzelpersönlichkeiten oder Fragmenten theilte, die einen Drang hätten auseinanderzutreten, und die er mit ängstlichem Gefühle zusammenzuhalten sucht. Offenbar hat diese Erscheinung ihren Grund in der Doppelheit der Sphäre, in welcher die Seele sich wirksam erweiset. Wenn der durch Krankheit zerrüttete Organismus in Gefahr ist sich aufzulösen, wenn die Kraft der Psyche nicht mehr ganz ausreicht um die Bestandtheile desselben zu verhindern, den ihnen als Elementen der unorganischen Natur eigenthümlichen Gesetzen zu folgen, so tritt dann in das Bewußtsein eine gewisse Spaltung. Fortwirkend mit voller Kraft in der Sphäre des geistigen Lebens, erkennt sich die Seele noch als Ich; allein dieses Bewußtsein des Ich umfaßt nicht mehr, wie früher, mit ungebrochener Kraft, auch das von ihr ausgehende und von ihr erhaltene physische Leben. Darum

kommt es dem Kranken vor, als ob ein zweites Individuum sich an sein Ich anhinge und neben ihm vorhanden wäre. Natürlich erscheint ihm dieses nun als das kranke. Neigt sich das physische Leben weiter der Auflösung zu, insofern die den Organismus bildenden Bestandtheile sich noch mehr der zusammenhaltenden und ordnenden Kraft der Seele entziehen und dahinstreben, ihren eigenen, bisher mehr oder weniger neutralisirten Gesetzen zu folgen, so muß es dem Kranken vorkommen, als ob das zweite Ich in eine Menge von Subjekten oder Ich-Fragmenten zerfiele. Begreiflich ist alsdann die Angst, mit der er sich bestrebt diese auseinanderfallenden Fragmente zusammenzuhalten. Von dem Augenblicke an, wo die Seele über die den krankhaften Zustand erzeugenden Ursachen den Sieg davonträgt, und das physische Leben in seinen normalen Zustand zurückbringt, verschwinden diese Symptome, weil, wenn die Hemmungen der Wirksamkeit der Seele in dem Naturgebiete aufhören, beide Lebenssphären wieder in Harmonie treten und das sie umfassende Bewußtsein wieder zu seiner Einheit zurückkehrt.

c. Bewußtseinszustände in der Verrücktheit.

Diejenigen Krankheiten, welche unter der allgemeinen Bezeichnung der Verrücktheit begriffen werden, stellen sich in so verschiedenen Graden und in einer solchen Manchfaltigkeit der Formen ein, gehen durch so viele Uebergänge ineinander über und verknüpfen sich auf so vielfache Weise, daß es selbst solchen Männern, die sie aus eigener Beobachtung kennen und das Studium derselben zu ihrer speciellen Aufgabe gemacht haben, sehr schwer fällt, sie in bestimmte Classen einzuordnen. Man wird es daher begreifen, wie schwer die Bestimmung der bei ihnen eintretenden Bewußtseinszustände demjenigen fallen muß, der sie mehr aus Schriften als aus eigener Beobachtung kennt,

und mit der tiefern Erforschung derselben sich nicht beschäftigen konnte. Männer vom Fache werden es daher nicht befremdend finden, wenn wir, hinsichtlich der diesem Abschnitt zum Grunde gelegten Classificirung dieser Krankheiten, im Irrthum sein oder es uns auch nicht gelingen sollte den Einfluß, welchen die sie erzeugenden Ursachen auf das Bewußtsein äußern, überall mit der ganzen wünschenswerthen Richtigkeit und Genauigkeit zu bestimmen.

Vor allen Dingen scheint es uns hier von Wichtigkeit zu sein, die Veranlassung der Verrücktheit von ihren eigentlichsten Gründen wohl zu unterscheiden. Daß jene zuweilen in psychischen Zuständen liege, scheint uns nicht in Zweifel gestellt werden zu können. Ist es doch eine bekannte Thatsache, daß Eitelkeit, Hochmuth, Ehrgeiz, getäuschte Liebe, Freude und Schmerz u. s. w. sich zuweilen bis zu dem Grad steigern, wo sie wahre Verrücktheit erzeugen. In dieser Beziehung sind diejenigen gewiß nicht im Unrechte, welche den Wahnsinn vieler Menschen von der Sünde ableiten [1]. In schweren Irrthum gerathen sie aber, wenn sie diese in manchen Fällen richtige Bemerkung auf alle und jede Erscheinung der Verrücktheit anwenden wollen. Denn es läßt sich gewiß eben so wenig bezweifeln, daß Geisteskrankheiten sich zuweilen einstellen ohne von irgend einer moralischen Verirrung veranlaßt worden zu sein, und daß es überhaupt oft unmöglich ist, den Wahnsinn auf eine psychische Ursache zurückzuführen. Und auch da, wo solche Krankheiten durch psychische Zustände veranlaßt werden, liegt doch der eigentliche Entstehungsgrund derselben nicht in diesen, sondern in den Zerrüttungen und Abnormitäten, welche solche Zustände in dem somatischen Leben und dem diesem zum Substrate dienenden

[1] J. B. Heinroth, Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens u. s. w.; 2 Th. Leipzig 1803.

Organismus erzeugen [1]. Es wäre uns ein Leichtes, dieses durch eine Menge unwiderlegbarer Gründe darzuthun, wenn die Erforschung der Verrücktheit die eigentliche Aufgabe wäre, die wir uns gestellt haben. Da nun aber unser Zweck nur der ist, die in den Geisteskrankheiten sich einstellenden Bewußtseinszustände zu bestimmen und zu beschreiben, so verweisen wir, was die eigentlichen Entstehungsgründe dieser Krankheiten betrifft, auf solche Schriften, welche sich speciell mit denselben beschäftigen.

Der erste Grad der Verrücktheit und die einfachste Form derselben scheint uns nun der Zustand derjenigen zu sein, welche unter der Herrschaft einer fixen Idee stehen (Monomanie). Einen höhern Grad erreicht sie, wenn es nicht mehr einzelne fixe Ideen sind, die den Geist des Menschen beherrschen, sondern eine ganze Menge phantastischer Gedanken, Vorstellungen und Bilder die, wie ein Traum, in buntem Wechsel, einzeln oder gruppenweise in dem Geist auftauchen, in wilder Hast an ihm vorüberziehen und den Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt zu ihrer Aeußerung durch die Sprache oder körperliche Bewegungen und Verrichtungen bestimmen. Das ist der Zustand des Wahnsinnes. Werden diese Gedanken, Vorstellungen und Bilder durch Gründe hervorgerufen, welche in dem physischen Lebensgefühl des Menschen keine bedeutende und permanente Depression oder Aufreizung erzeugen, so stellt sich der Wahnsinn in der Form von Narrheit oder Tollheit ein. Wenn im Gegentheil die den Wahnsinn bedingenden, abnormen, somatischen Zustände oder Affektionen eine gewisse schmerzliche De-

[1] S., z. B., Friedreich, Allgemeine Diagnostik der psychischen Krankheiten, Würzburg 1832, S. 157 u. folg., und S. 318 u. folg. Nasse, Ueber die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Irrseins von einem vorausgegangenen körperlichen Krankheitszustande (Zeitschr. für psychische Aerzte, 1818, S. 409.

pression des physischen Lebensgefühls bewirken, so entsteht die Melancholie, die sich in niederen und in höheren Graden einstellen kann. Sind aber diese den Geist mit unwiderstehlicher Gewalt beherrschenden und bestimmenden Vorstellungen und Bilder das Erzeugniß solcher Gründe, welche das physische Lebensgefühl mächtig aufregen und in einen Zustand der Gereiztheit und Exaltation versetzen, so entsteht diejenige Geisteskrankheit, die man mit dem Namen der Manie bezeichnen kann und die auf der höchsten Potenz zur Tobsucht wird [1]. Sämmtliche Geisteskrankheiten endigen sich oft in Blödsinn, das heißt demjenigen Zustand, in welchem das geistige Leben bis zum Minimum herabsinkt. Doch kann der Blödsinn auch als ursprünglicher Zustand eintreten und sich unverändert in seinem Wesen, aber in steigender Progression bis zu dem Tode fortziehen.

Die unterste Stelle auf der Stufenleiter der Geisteskrankheiten nimmt also der Zustand der Monomanie, d. h. des Beherrschtwerdens von einer fixen Idee ein. Es ist bekannt, daß Hallucinationen der Sinne sich sehr häufig auch im Zustande des vollkommenen Wohlseins des körperlichen und geistigen Lebens einstellen. Wir hören ein Klingen, ein Brausen im Ohre, das von keinerlei äußern Ursache herkommt. Ein Ton, ein Musikstück, die wir vernommen und die einen lebhaften Eindruck auf uns gemacht haben, klingen zuweilen noch lange in unserm Ohre fort, vielleicht zuweilen auf eine uns lästige und uns zum Ankämpfen dagegen veranlassende Weise. Bilder von Gegenständen, die wir gesehen und die in uns ein besonderes Interesse erweckt haben, fahren fort dem Auge vorzuschweben, bis sie, allmählich erblassend, endlich wieder erlöschen.

[1] Melancholie und Manie können, weil sie auf Stimmunaen des Lebensgefühls beruhen, als Gemüthskrankheiten bezeichnet werden.

Beispiele von Individuen, die von allerlei Phantasmen belästigt werden, gehören nicht gerade zu den Seltenheiten. Plötzlich erscheinen vor ihren Augen Gestalten von Menschen, von Thieren oder von anderen Gegenständen, theils einzeln, theils Gruppen bildend, sich hin- und herbewegend, zuweilen ineinander zerfließend oder sich auf die seltsamste Weise verwandelnd, bis sie eben so plötzlich als sie erschienen, auch wieder verschwinden. Zuweilen im Zustande somatischen Wohlseins, öfters jedoch in dem des Krankseins, wird man belästigt von einem Geruche oder einem Geschmacke, der keine objektive Gründe hat. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß solche Hallucinationen in gewissen abnormen Affektionen der Sinnapparate, oder der in sie auslaufenden Nerven, oder des Gehirns begründet sind. So lange sie sich nur in gewissen Momenten einstellen, werden sie in dem Bewußtsein des Menschen und dem ganzen geistigen Leben desselben keine eigentliche Zerrüttung bewirken. Gerade der Umstand, daß sie abwechselnd entstehen und wieder verschwinden, sichert den Menschen vor aller Täuschung in Beziehung auf dieselben. Anders aber ist es, wenn solche Hallucinationen, in Folge der Fortdauer der sie erzeugenden somatischen Ursachen, permanent werden. Von dem Augenblicke an, wo sie einen stehenden Charakter annehmen, tritt der Mensch in den Zustand der Verrücktheit. Indessen bestehen die den Menschen beherrschenden fixen Ideen nicht immer in solchen sinnlichen Hallucinationen, sondern sehr oft auch in gewissen irrigen, aller Wirklichkeit Hohn sprechenden Gedanken. Daß auch diese in Verstimmungen und Alterationen des leiblichen Lebens ihren Grund haben, wenn auch die erste Veranlassung zu denselben dieser oder jener den Menschen längere Zeit hindurch beherrschende Affekt gewesen sein sollte, braucht, nach dem oben Gesagten, nicht weiter erwiesen zu werden.

Solche fixe Ideen bringen nun in dem Bewußtsein immer

eine gewisse Störung hervor. Bei dem ersten Entstehen derselben wird das Bewußtsein noch gegen sie reagiren. Noch nicht ganz außer Stand sich nach der Wirklichkeit seines äußerlichen Seins und aller Verhältnisse desselben zu betrachten, wird der Mensch sich der Täuschung solcher Ideen nicht unbedingt hingeben; er wird im Gegentheil sich von ihnen belästigt, sogar beängstigt fühlen und daher mit aller Kraft gegen sie ankämpfen. Allein setzen sie sich nun tiefer fest, gewinnen sie mehr Gewalt, ist es dem Menschen unmöglich, sich der von ihnen bewirkten Täuschung zu entziehen, so wird auch das Bewußtsein in eine gewisse Zerrüttung gerathen. Zwar wird der Mensch in anderen Beziehungen sich und seine Umgebungen richtig beurtheilen; die Thätigkeiten seines Denkens werden ohne Störung Statt finden; er wird sich auch in seinen Handlungen auf anständige Weise benehmen, mit freier Ueberlegung seine Entschlüsse fassen und ausführen. Nichtsdestoweniger wird die in seinem Geist haftende fixe Idee auf sein ganzes bewußtes Leben einen tiefen Schatten werfen. Sie bildet ja für ihn eine Naturgewalt, deren Herrschaft er sich nicht mehr entziehen kann und gegen die er am Ende gar nicht mehr reagirt, weil die von ihr erzeugte Täuschung ihm zu unbezweifelbarer Wahrheit geworden ist. In seiner Selbstanschauung ist da, wo diese Täuschung eintritt, ein unheilbarer Riß, oder vielmehr an der Stelle der Wirklichkeit ein Irrthum, den er nicht mehr als solchen erkennt und eben deßwegen auch nicht mehr bekämpft. Somit ist sein Bewußtsein getrübt, eine Trübung, die sich jedoch nicht bloß auf den e i n e n Punkt beschränkt, den diese Täuschung einnimmt, sondern die sich weiterhin auf Alles erstreckt, was mit ihr in irgend einer, wenn auch entfernten Beziehung steht. Denn Alles dieses sieht und beurtheilt der Unglückliche im Lichte seiner fixen Idee. Wegen der Einheit des geistigen Lebens wird die in das Denken eingetretene Täuschung unmittelbar auch auf das Ge-

fühl und den Willen einwirken. Je nach der Farbe, die sie trägt, wird sie freudige oder traurige, heitere oder schreckhafte Gefühle anregen, die nun ihrerseits bestimmend, fesselnd auf den Willen einwirken und überall, wo sie sich geltend machen, alle vernünftige Ueberlegung hemmen und als Naturgewalt den Willen auf unwiderstehliche Weise zu widersinnigen Handlungen und Unternehmungen hinreißen werden. Wer, z. B., von der fixen Idee behaftet ist, Beine von Glas zu haben, wird unaufhörlich mit ängstlichem Gefühle jeder Berührung äußerer Objekte auszuweichen suchen; wer den Wahn in sich trägt, daß das ihm dargebotene Essen vergiftet ist, wird nur von dem unwiderstehlichsten Hunger getrieben Speise genießen und einen bittern Haß auf diejenigen werfen, welche ihm seine Nahrung bereiten; der Unglückliche, der sich in seinem Irrwahn vorstellt von Butter zu sein, wird, von steter Bangigkeit verfolgt, jeder Wärme ausweichen und sich vor jedem Sonnenstrahl zu verwahren suchen. Jede fixe Idee bringt also eine allgemeine Störung in das Bewußtsein. Wird dieses auch nicht ganz durch sie aufgehoben, so wird es doch getrübt und zerrüttet. Unvermögend sich von seinem Wahn zu trennen, wird der Mensch auch überall, wo derselbe eintritt, außer Stand sein, sich in seinem wahren Sein und in seinen reellen Verhältnissen zu erschauen. Die fesselnde Gewalt, welche seine fixe Idee auf ihn ausübt, erlaubt ihm nicht mehr sein Ich von allen seinen Bestimmtheiten abzulösen und in seiner Reinheit zu ergreifen. Gerade darum, weil das Selbstbewußtsein getrübt und gebrochen ist, genießt der Mensch auch nicht mehr des vollen Vermögens freier Selbstbestimmung. Ist es ihm auch möglich, sich in denjenigen Fällen, die mit dem ihn beherrschenden Wahn in keiner Beziehung stehen, nach vernünftigen Ueberlegungen zu entscheiden und hiemit das Vermögen des freien Wollens zu äußern, so wird ihm dieses überall, wo sein Entschluß mit seinem

Wahn auch nur in der entferntesten Connexion steht, nicht mehr möglich sein. Deßwegen wird es auch unmöglich sein zu entscheiden, wo bei einem solchen Unglücklichen die sittliche Zurechnung anfängt und wo sie aufhört.

Eine andere Form der Monomanie ist die, wo der Mensch durch irgend einen vernunftwidrigen und permanent fortdauernden Trieb unbedingt beherrscht wird. Wenn irrige fixe Ideen auch Triebe aufregen können, so ist es hier umgekehrt der Trieb, welcher die fixe Idee erzeugt und mit ihr in unauflösliche Verbindung tritt. Hieher gehört der bei manchen Unglücklichen sich äußernde, unwiderstehliche Trieb des Stehlens, der Brandstiftung, u. s. w. Daß auch solche krankhafte Triebe aus abnormen somatischen Zuständen entspringen, ist nicht zu bezweifeln. Uebrigens bringen sie in dem Bewußtsein und dem ganzen geistigen Leben der von ihnen beherrschten Unglücklichen ohngefähr die gleichen Zerrüttungen hervor wie die fixen Ideen.

Eine viel complicirtere Form der Verrücktheit, als die des Beherrschtseins von einer fixen Idee, ist der Wahnsinn. Mit diesem Worte bezeichnen wir den Zustand desjenigen Menschen, bei welchem, in Folge permanenter krankhafter Affektionen des Nervensystems oder anderer, oft schwer zu bestimmender Zerrüttungen des somatischen Lebens, eine ganze Fluth von durcheinander wogenden Wahngebilden und irrigen Vorstellungen das geistige Leben mit unwiderstehlicher Gewalt beherrscht, und das Reden und Handeln bedingt. Diese Vorstellungen und Bilder, oft Reminiscenzen aus früheren Lebensereignissen, oft pure Fiktionen, tauchen unerschöpflich aus dem Innern auf und ziehen in buntem Wechsel, gewöhnlich in gewaltiger Hast an dem Geiste vorüber. Sehr gewöhnlich hängen sie mit einer fixen Idee zusammen, die gleichsam den Mittelpunkt derselben bildet. Allein diese fixe Idee bleibt nicht nothwendig immer dieselbe; erzeugt von krankhaften somatischen Affektionen kann

sie, in Folge der in diesen vorgehenden Veränderungen, wechseln.

Offenbar hat der Wahnsinn viel Aehnlichkeit mit dem Traume: nur daß bei ihm die Sinne nicht, wie im Traume, der objektiven Welt gegenüber verschlossen sind und daß er von gewissen krankhaften Zuständen des physischen Organismus abhängt, was bei dem Traume nicht der Fall ist. Noch mehr Aehnlichkeit hat er mit dem Delirium; indessen tritt hier wieder der Unterschied ein, daß das Delirium die Folge von somatischen Krankheitszuständen ist, die sich als solche durch unverkennbare Symptome, besonders durch das eingetretene Fieber zu erkennen geben und mehr oder weniger das leibliche Leben bedrohen, während die somatischen Gründe des Wahnsinns oft schwer zu errathen sind und sich manchmal erst nach dem Tode des Unglücklichen und bei sorgfältiger Zergliederung seines Leibes zu erkennen geben, außerdem auch, in den meisten Fällen, dem physischen Leben keine unmittelbare Gefahr drohen, sondern zuweilen, ohne es zu untergraben, lange Jahre fortdauern können.

Diejenige Form des Wahnsinns, die wir mit dem Namen der Narrheit oder der Tollheit bezeichnet, und als deren charakterisches Merkmal wir dasjenige angegeben haben, daß die sie erzeugenden somatischen Gründe keine bedeutende und anhaltende Depression oder Aufregung und Exaltation des physischen Lebensgefühls hervorbringen, erscheint auch mit wechselnden Gefühlsstimmungen. Je nach den ihn beherrschenden Vorstellungen und Phantasiegebilden empfindet der in diesem Zustande sich Befindende Freude oder Betrübniß, er lacht oder weint. Aber wegen des steten Wechsels der ihm vorschwebenden Gedanken und Phantasmen wechseln auch diese Gefühlsstimmungen von einem Augenblick zum andern. Gerade wegen dieses unaufhörlichen Wechsels erreichen sie keine übermäßige Heftigkeit; die Traurigkeit wird nicht zu anhaltendem Trübsinn, zur ängstlichen

Scheu oder zum dumpfen, schmerzlichen Hinbrüten, und die freudige Erregung nicht zu wilder Ausgelassenheit, die Gereiztheit nicht zu unmäßigem Thätigkeitstrieb, noch weniger zur Tobsucht. Uebrigens äußern die ihm vorschwebenden und in bunter Verwirrung durch den Geist ziehenden Vorstellungen und Bilder auf sein ganzes Denken, Wollen und Fühlen eine unwiderstehliche Gewalt. In lichten Augenblicken und bei dem Herannahen des Paroxysmus hat der Unglückliche das ängstliche Vorgefühl dieser Gewalt, und weiß, daß er ihr nicht widerstehen kann. Denn die in ihm aufsteigenden Bilder und Vorstellungen wirken auf ihn wie eine Naturmacht, welcher er sich schlechterdings nicht entziehen kann. Gleichwie er unfähig ist, sein Denken durch sich selbst und in Gemäßheit frei gewählter Zwecke zu bestimmen, so hat er auch aufgehört, Herr seiner Gefühle und Willensbestimmungen zu sein. Stehen auch seine Sinne der objektiven Welt offen, so gelangen doch die Eindrücke, welche diese auf sie hervorbringt, nicht in ihrer Reinheit zu dem Geiste, sondern erleiden theils durch krankhafte Mißstimmungen seines Nervensystems, theils durch die ihn beherrschenden Gedanken und Empfindungen, manchfaltige Umbildungen. Er schaut die Dinge nicht so an, wie sie sich seinem Auge darstellen; die sich in seinem Ohre bildenden Töne drücken ihm etwas ganz anders aus, als was wirklich in ihnen liegt. Aehnliche Verwandlungen erleiden die Perceptionen seiner übrigen Sinne. Zudem empfindet er, wie der im Fieber delirirende, den unwiderstehlichen Drang, die an ihm vorübereilenden Gedanken durch die Sprache oder durch seine Handlungen auszudrücken. Daher das unaufhörliche und gewöhnlich hastige und verworrene Reden der Wahnsinnigen; daher ihre rastlose Unruhe, ihre zwecklose Bewegungen, ihre oft so wunderlichen, bald lächerliche, bald betrübende Handlungen und Unternehmungen.

Je nach dem Grade der Verworrenheit und Vernunftwidrigkeit der den Kranken beherrschenden Gedanken und der Gewalt, die sie über sein ganzes geistiges Leben ausüben, kann auch die Narrheit sich auf niederen oder höheren Stufen einstellen. Auch dann, wann sie eine bedeutende Stufe erreicht hat, erlöscht in dem Kranken das Bewußtsein nicht ganz. Er fühlt sich nicht bloß in seinem So-Sein, sondern auch in seinem individuellen und einheitlichen Selbst. Daher spricht er von sich selbst, und unterscheidet sich von allem, was nicht zu seiner Person gehört. Alles, was er sieht und hört und empfindet, oder doch zu sehen, zu hören und zu empfinden glaubt, bezieht er auf sein Selbst. Er erkennt sich als den Urheber seiner Handlungen und als das Objekt der Handlungen Anderer und der ihn berührenden Ereignisse. Er erinnert sich aus seinem frühern Leben manchfaltiger Begebenheiten und Thaten, als solcher, von welchen er Zeuge war, oder die er einst selbst vollzog, und beweiset hiedurch, daß er sich auch in der permanenten Identität seines Selbstseins fühlt. Aber zur Klarheit des Bewußtseins kann es bei ihm nicht kommen, aus dem Grunde, weil er nicht im Stand ist sich in der Wahrheit und Wirklichkeit seines Seins zu erkennen, sondern sich immer nur so erfaßt, wie der ihn beherrschende Wahn ihn sich selbst erscheinen läßt. Er erblickt sich daher in Verhältnissen, welche von denjenigen, in welchen er sich wirklich befindet, himmelweit verschieden sind; er schreibt sich Handlungen zu, die er nie verrichtet hat, und glaubt Dinge erlebt zu haben, die nie geschehen sind. Es gibt Kranke, die sich sogar für eine ganz andere Person halten als sie wirklich sind. Eine natürliche Folge dieses Zustandes ist die, daß der Kranke auch seine Beziehungen zu anderen Menschen ganz anders auffaßt als sie wirklich sind, diesen Gesinnungen zuschreibt, die sie nie gegen ihn gehegt, Handlungen, die sie nie gegen ihn vollbracht haben. Wegen der Unmöglichkeit sich der Herrschaft der ihm vorschwe-

benden Wahngebilde zu entziehen, kann er es zu einer richtigen Selbstanschauung nicht bringen, noch weniger die Bestimmtheiten seines Seins von seinem wahren Ich trennen. Wie bei dem Träumenden und Delirirenden bleibt das Bewußtsein bei ihm trübe, verworren, irrthümlich und vollkommen unvermögend sich zum lichtvollen Selbstbewußtsein zu entfalten. Darum spielt auch sein Geist gewöhnlich in deu niederen Sphären seiner Wirksamkeit. Auch bei ihm, wie bei dem Träumenden und Delirirenden sind es die Phantasie und das Gedächtniß, welche sich vorzüglich thätig erweisen. Wie gebunden sein Verstand ist, das gibt sich durch die Sinnlosigkeit seiner Gedankenverknüpfungen und die Unzweckmäßigkeit seiner Handlungen zu erkennen. Doch läßt sich darum nicht behaupten, daß seine höheren Geisteskräfte ganz erloschen seien. Auf eine seltsame Weise wirken sie zuweilen in das regellose Spiel seiner Wahnvorstellungen hinein. Indessen kann sich diese ihre Wirksamkeit doch nur äußern innerhalb der Schranken, welche diese ihm setzen. Der Wahnsinnige urtheilt und schließt zuweilen mit überraschender Richtigkeit und Schärfe; aber, ausgehend von den vernunftwidrigen Gedanken, die ihm vorschweben und ihn beherrschen, bleiben seine Urtheile und Schlüsse bei aller formalen Richtigkeit doch sinnlos. Die Anerkennung der sittlichen Begriffe offenbart er durch seine Aeußerungen über die Moralität seiner eigenen Handlungen, oder des Verhaltens der Anderen; allein nur eingebildet sind oft die Handlungen, die er sich zuschreibt und das Verhalten, das er bei Anderen voraussetzt. Er empfindet Reue, wenn er unrecht gehandelt zu haben glaubt, und Schaam, wenn er über irgend einer That, die ihm unschicklich vorkommt, überrascht wird; allein, wenn sein Wahn direkt im Spiele ist, wird er die verwerflichsten Handlungen, vielleicht wahre Grausamkeiten, begehen, ohne alle Mißbilligung und Reue. Ebenso verhält es sich auch mit seinen religiösen

Vorstellungen: sie dauern dunkel in ihm fort, und hören nicht auf, eine gewisse Gewalt auf ihn auszuüben. Daher kommt der Anstand, die anscheinende Sammlung, mit welchen er dem Gottesdienste beiwohnt; allein wie verworren bei ihm diese Vorstellungen sind, das geht daraus hervor, daß er von ihnen oft die verkehrteste Anwendung macht und sich vielleicht selbst für Gott oder für eine der Personen der Trinität hält. Gleichwie sein Denken, so ist auch sein Wollen ein gebundenes; weil er sich nicht zur Klarheit des Selbstbewußtseins erheben kann, kann er es auch nicht zur Freiheit des Wollens und Handelns bringen. Alle seine Entschlüsse und Thaten stehen unter der unbedingten Herrschaft der ihm vorschwebenden Wahngebilde und tragen daher wie diese das Gepräge der Vernunftlosigkeit. Darum ist er nicht zurechnungsfähig; auch diejenigen Handlungen, die er im Zustande anscheinender Ruhe und Besonnenheit verrichtet, sind solche, die nicht aus freier Selbstbestimmung entspringen, sondern unter der Herrschaft der ihn unwiderstehlich determinirenden Naturgewalt erfolgen.

Was wir hier von den Bewußtseinszuständen der Narrheit sagen, findet auch seine Anwendung auf die Melancholie und Manie; denn diese beiden Zustände sind ja im Grunde auch Wahnsinn, nur mit dem oben angegebenen Unterschiede, daß in der erstern der Wahnsinn sich mit bedeutender und anhaltender Depression des Lebensgefühls, bei dem letztern mit einer hohen Aufreizung und Exaltation dieses Gefühles verknüpft.

Der Melancholische ist beständig niedergeschlagen, ängstlich gestimmt; er sieht scheu um sich her, ist in sich gekehrt, weint, zieht sich furchtsam zurück, fährt oft erschrocken auf oder überläßt sich einem dumpfen Hinbrüten, weil er in dem Wahne steht von allen Menschen verkannt und angefeindet zu sein, oder sich schwerer Vergehungen schuldig gemacht zu haben, oder sich in drückender Noth zu befinden und dem Hungertod ausgesetzt

zu sein. Auf den niederen Graden der Melancholie ist das Bewußtsein des Kranken ohngefähr in demselben Zustande wie in der Narrheit, nur daß es eben ein trübe gefärbtes, schmerzlich gestimmtes ist. Aber bei weiteren Fortschritten seiner Krankheit kann der Melancholische so tief herabsinken, daß er, einem gedankenlosen Hinbrüten hingegeben, beinahe nur noch das dunkle Gefühl seines Seins behält. Auf der höchsten Stufe wird diese Form des Wahnsinns zum Blödsinn.

Die Manie bildet den direkten Gegensatz zur Melancholie. In diesem Zustande ist der Kranke in beständiger Aufregung; seine verworrenen Reden, seine unruhigen und hastigen Bewegungen, alle seine Handlungen zeugen von einem krankhaft gesteigerten, gereizten, exaltirten Gefühl des physischen Lebens. Er fühlt sich unendlich glücklich, und bezeugt seine Freude durch Lachen, Jubeln, Tanzen und Springen. Seiner Stimmung entsprechen die ihn beherrschenden Vorstellungen und Bilder; er hält sich für reich, er schreibt sich hohe Würden und ausgezeichnete Macht zu; er stellt sich vor, eine fürstliche Person zu sein und die Gewalt zu haben jedermann glücklich zu machen. Diese Exaltation des Lebensgefühls erzeugt, außer diesen Wahnvorstellungen, sehr oft zugleich einen unwiderstehlichen Thätigkeitstrieb, der bei weiteren Fortschritten Zerstörungswuth, und auf der höchsten Potenz wilde Tobsucht wird. Natürlich ändern sich mit den Fortschritten dieses krankhaften Zustandes auch die Zustände des Bewußtseins. Je höher die Krankheit steigt, desto dunkler, verworrener wird auch das Bewußtsein. Bei dem Tobsüchtigen sinkt es bis zum bloßen, thierischen Gefühl des Seins herab. Gerade wegen dieses Versinkens des Bewußtseins in der Tobsucht, geht auch sie, wie die Melancholie, endlich in dumpfen, animalischen Blödsinn unter.

Somit bildet der Blödsinn das letzte Stadium des Wahnsinns. Doch ist derselbe zuweilen ein ursprünglicher, in abnor-

mer Conformation des Gehirns oder einer Mißbildung des ganzen Organismus begründeter, der deßhalb auch nur insofern heilbar ist, als solchen Abnormitäten und Mißbildungen abgeholfen werden kann. Von den Bewußtseinszuständen des Blödsinns ist wenig zu sagen; denn mit dem Eintreten desselben verschwindet ja das Bewußtsein beinahe gänzlich. Daher hören auch die geistigen Funktionen beinahe vollkommen auf. Selbst die Phantasie und die Erinnerungskraft versinken in Unthätigkeit. Nicht befremden darf es daher, daß Unglückliche, die in diesen Zustand gerathen sind, auch von einem Gefühle für das Schickliche, das Sittliche und Religiöse beinahe gar nichts mehr zu erkennen geben.

d. Das Bewußtsein in der Ekstase und in dem magnetischen Schlafwachen.

Wenn wir nicht, ohne ein gewisses Bedenken, es unternommen haben die Bewußtseinszustände in denjenigen Geisteskrankheiten, die wir in ihrer Gesammtheit unter dem Begriff der Verrücktheit zusammengefaßt haben, zu bestimmen, aus dem doppelten Grunde, weil diese Krankheiten sich unter so vielfachen Formen einstellen, so seltsam ineinander eingreifen und ineinander zerfließen, und wir sie nicht aus einem auf eigener Anschauung beruhenden Studium kennen zu lernen Gelegenheit gehabt haben, sondern unsere Kenntniß von ihnen aus den Schriften derjenigen Männer schöpfen mußten, welche die Beobachtung derselben, die Erforschung ihrer Natur, ihrer Entstehung und der zu ihrer Heilung anzuwendenden Mittel und Methoden sich zur speciellen Aufgabe gemacht haben, wie viel größer muß das Bedenken sein, mit welchem wir es versuchen, das Verhalten des Bewußtseins in denjenigen Zuständen zu erforschen, welche mit den Worten der Ekstase und

des magnetischen Somnambulismus oder Schlafwachens bezeichnet zu werden pflegen! Denn was wir von solchen Zuständen aus eigener Anschauung wissen, ist so wenig, daß es kaum in Anschlag gebracht werden kann. Hiezu kommt nun aber die ganz absonderliche Natur dieser Zustände, das Auffallende und Außerordentliche der Symptome, unter welchen sie sich zu erkennen geben, das geheimnißvolle Wirken und Weben des Geistes in denselben, die aus ihnen hervortretenden Erscheinungen, welche in so mancher Beziehung darauf hinzudeuten scheinen, daß in ihnen Kräfte zur Entwicklung kommen, die in dem gewöhnlichen Leben verborgen bleiben, und durch ihre Wirksamkeit die Schranken des natürlichen Lebens zu durchbrechen und das Gebiet des Uebernatürlichen und Wunderbaren aufzuschließen scheinen. Und wie könnten wir uns darüber täuschen, daß, wenn auch die Realität solcher Zustände nicht geläugnet werden kann, doch in Absicht auf dieselben einerseits der aus Eitelkeit, Haschen nach Effektmacherei und Habsucht entspringende Betrug, andrerseits die Leichtgläubigkeit und die uns Allen inwohnende und selbst den besonnensten Forscher zuweilen beschleichende Neigung zum Wunderbaren sich dergestalt geltend gemacht, und eine solche Menge fabelhafter Berichte erzeugt haben, daß man in der That nicht weiß, wie viel man von dem, was von den außerordentlichen Erscheinungen in diesen Zuständen ausgesagt worden ist, als wahr annehmen oder in das Gebiet des Irrthums und Trugs verweisen soll. Wie groß auch die Achtung sein mag, die man von der Redlichkeit, Wahrheitsliebe und wissenschaftlichen Bedeutung derjenigen Männer, welche ihre Forschung vorzugsweise diesen Phänomenen zugewandt haben, hegt, so findet dennoch, wenn irgendwo, Angesichts ihrer Aussagen, die Skepsis ihre volle Berechtigung. Allerdings darf diese Skepsis nicht in vollkommenen Unglauben ausschlagen; denn diese Zustände stellen sich so oft ein, sie sind

so vielfach beobachtet worden, es ist von so vielen Männern von dem redlichsten Charakter und der unbestreitbarsten, wissenschaftlichen Competenz constatirt worden, daß in denselben der Geist eine ganz eigene, die Formen seines gewöhnlichen Lebens entschieden durchbrechende Wirksamkeit äußert, daß es eine tollkühne Vermessenheit wäre, das diese Krankheiten umschwebende Geheimniß und die ganz ungewöhnlichen in ihnen sich äußernden Kräfte des Geistes zu läugnen. Allein zu sagen, wie weit hier die Realität geht und wo die Grenze ist, an welcher das Fabelhafte beginnt, das scheint uns unendlich schwer, vielleicht sogar der gründlichsten Wissenschaft, auf dem Standpunkt, den sie gegenwärtig erreicht hat, unmöglich zu sein. Allerdings ist die Aufgabe, welche wir uns gestellt haben, nicht die, die Ekstase und das magnetische Schlafwachen nach ihrer Natur und ihren Symptomen zu schildern und über die ihre Entstehung bedingenden Gründe ein Urtheil abzugeben; was wir uns vorgesetzt haben, geht nur dahin, die in diesen Geisteskrankheiten sich einstellenden Bewußtseinszustände zu ermitteln und zu bestimmen. Aber auch in dieser Beschränkung aufgefaßt, bleibt unsere Aufgabe unlösbar, so lange wir uns nicht von dem Wesen dieser Zustände und ihrer Genesis eine klare Rechenschaft abgelegt haben. Gleichwie es uns unmöglich gewesen wäre zu sagen, in welchem Zustande sich unser Bewußtsein im Schlafe, in dem Nachtwandeln und in der Verrücktheit befindet, wenn wir uns nicht zuvor bestrebt hätten über die Natur und Entstehung dieser zum Theil abnormen Seinsformen ins Reine zu kommen, so wäre es auch ein durchaus vergeblicher Versuch, das Verhalten des Bewußtseins in der Ekstase und in dem magnetischen Schlafwachen zu bestimmen, wenn wir über die eigentliche Bewandniß, die es mit diesen hat, ganz im Ungewissen blieben. Kann es uns nicht von ferne in den Sinn kommen, das über diesen außerordentlichen Zuständen schwebende Geheimniß ergründen,

des magnetischen Somnambulismus oder Schlafwachens bezeichnet zu werden pflegen! Denn was wir von solchen Zuständen aus eigener Anschauung wissen, ist so wenig, daß es kaum in Anschlag gebracht werden kann. Hiezu kommt nun aber die ganz absonderliche Natur dieser Zustände, das Auffallende und Außerordentliche der Symptome, unter welchen sie sich zu erkennen geben, das geheimnißvolle Wirken und Weben des Geistes in denselben, die aus ihnen hervortretenden Erscheinungen, welche in so mancher Beziehung darauf hinzudeuten scheinen, daß in ihnen Kräfte zur Entwicklung kommen, die in dem gewöhnlichen Leben verborgen bleiben, und durch ihre Wirksamkeit die Schranken des natürlichen Lebens zu durchbrechen und das Gebiet des Uebernatürlichen und Wunderbaren aufzuschließen scheinen. Und wie könnten wir uns darüber täuschen, daß, wenn auch die Realität solcher Zustände nicht gelängnet werden kann, doch in Absicht auf dieselben einerseits der aus Eitelkeit, Haschen nach Effektmacherei und Habsucht entspringende Betrug, andrerseits die Leichtgläubigkeit und die uns Allen inwohnende und selbst den besonnensten Forscher zuweilen beschleichende Neigung zum Wunderbaren sich dergestalt geltend gemacht, und eine solche Menge fabelhafter Berichte erzeugt haben, daß man in der That nicht weiß, wie viel man von dem, was von den außerordentlichen Erscheinungen in diesen Zuständen ausgesagt worden ist, als wahr annehmen oder in das Gebiet des Irrthums und Trugs verweisen soll. Wie groß auch die Achtung sein mag, die man von der Redlichkeit, Wahrheitsliebe und wissenschaftlichen Bedeutung derjenigen Männer, welche ihre Forschung vorzugsweise diesen Phänomenen zugewandt haben, hegt, so findet dennoch, wenn irgendwo, Angesichts ihrer Aussagen, die Skepsis ihre volle Berechtigung. Allerdings darf diese Skepsis nicht in vollkommenen Unglauben ausschlagen; denn diese Zustände stellen sich so oft ein, sie sind

so vielfach beobachtet worden, es ist von so vielen Männern von dem redlichsten Charakter und der unbestreitbarsten, wissenschaftlichen Competenz constatirt worden, daß in denselben der Geist eine ganz eigene, die Formen seines gewöhnlichen Lebens entschieden durchbrechende Wirksamkeit äußert, daß es eine tollkühne Vermessenheit wäre, das diese Krankheiten umschwebende Geheimniß und die ganz ungewöhnlichen in ihnen sich äußernden Kräfte des Geistes zu läugnen. Allein zu sagen, wie weit hier die Realität geht und wo die Grenze ist, an welcher das Fabelhafte beginnt, das scheint uns unendlich schwer, vielleicht sogar der gründlichsten Wissenschaft, auf dem Standpunkt, den sie gegenwärtig erreicht hat, unmöglich zu sein. Allerdings ist die Aufgabe, welche wir uns gestellt haben, nicht die, die Ekstase und das magnetische Schlafwachen nach ihrer Natur und ihren Symptomen zu schildern und über die ihre Entstehung bedingenden Gründe ein Urtheil abzugeben; was wir uns vorgesetzt haben, geht nur dahin, die in diesen Geisteskrankheiten sich einstellenden Bewußtseinszustände zu ermitteln und zu bestimmen. Aber auch in dieser Beschränkung aufgefaßt, bleibt unsere Aufgabe unlösbar, so lange wir uns nicht von dem Wesen dieser Zustände und ihrer Genesis eine klare Rechenschaft abgelegt haben. Gleichwie es uns unmöglich gewesen wäre zu sagen, in welchem Zustande sich unser Bewußtsein im Schlafe, in dem Nachtwandeln und in der Verrücktheit befindet, wenn wir uns nicht zuvor bestrebt hätten über die Natur und Entstehung dieser zum Theil abnormen Seinsformen ins Reine zu kommen, so wäre es auch ein durchaus vergeblicher Versuch, das Verhalten des Bewußtseins in der Ekstase und in dem magnetischen Schlafwachen zu bestimmen, wenn wir über die eigentliche Bewandniß, die es mit diesen hat, ganz im Ungewissen blieben. Kann es uns nicht von ferne in den Sinn kommen, das über diesen außerordentlichen Zuständen schwebende Geheimniß ergründen,

und alle sie betreffenden Fragen zu gründlicher Entscheidung bringen zu wollen, so dürfen wir doch diese Fragen nicht bei Seite liegen lassen. Es ist um so unvermeidlicher auf sie einzugehen, da wir hier von vorn herein auf eine sehr oft ausgesprochene Behauptung stoßen, die für die ganze Theorie von dem Bewußrsein von der höchsten Bedeutung ist: es ist die Behauptung, daß in der Ekstase und in dem magnetischen Schlafwachen das Bewußtsein sich zu einer höhern Potenz erhebt, wogegen das in dem Zustande des gewöhnlichen Lebens und des Wachens und der ruhigen Besonnenheit Statt findende als ein gehemmtes, getrübtes zu betrachten sei. Wäre diese Behauptung gegründet, so könnten wir es nur beklagen, daß solche Zustände sich so selten einstellen, und müßten darauf Verzicht leisten, das Leben und Wirken des Geistes in denselben für ein abnormes, krankhaftes zu erklären; im Gegentheil müßten wir das im Zustande des vollen Wachseins und der klaren Besonnenheit Statt findende Leben und Wirken des Geistes für ein gedrücktes, gefesseltes, krankhaftes ansehen, und der Meinung huldigen, daß der Geist erst in der Ekstase und dem magnetischen Hellsehen die in ihm ruhenden Kräfte vollständig entfaltet und diejenige Höhe des Seins erreicht, welcher der religiöse Glaube erst in einem andern Leben entgegensieht.

Die Ekstase und das magnetische Schlafwachen, sowohl das spontane als das künstlich hervorgerufene, haben das miteinander gemein, daß während ihrer Dauer die Sinne den Einwirkungen der äußern Welt verschlossen sind. Mag auch bei dem Ekstatischen das Auge geöffnet bleiben, so führt es doch dem Geiste keine Wahrnehmungen äußerer Objekte zu, so wenig als das Ohr die in es eindringenden Schallwellen zu einem dem Geiste erkennbar werdenden Ton vermittelt. Diese Verschlossenheit der Sinne geht, besonders bei den Ekstatischen, so

weit, daß selbst die unsanftesten körperlichen Berührungen keinerlei Empfindung erzeugen. In der Ekstase verknüpft sich hiemit nicht selten eine kataleptische Bewegungslosigkeit des Körpers, so daß derselbe, während der ganzen Dauer dieses Zustandes, starr und steif in seiner Lage verharrt, oder jedes Glied diejenige Stellung annimmt und behält, die man ihm zu geben beliebt. Wenn nun in diesen Zuständen die äußeren Sinne in vollkommene Wirkungslosigkeit versinken und hiemit die durch sie vermittelte äußere Wahrnehmung gänzlich unterbrochen wird, so entsteht die Frage: Ob sich nicht, während derselben, in dem Geiste ein neues, ganz ungewöhnliches Perceptionsvermögen für die Objekte und Verhältnisse der äußern Welt entwickelt, welches mit dem Aufhören derselben seinerseits wieder zu vollkommener Wirkungslosigkeit herabsinkt? Dieß scheint uns, im Grunde, unter allen Fragen, zu welchen diese abnormen Zustände Veranlassung geben, die wichtigste zu sein. Sollten sichere Thatsachen für die Realität eines solchen außerordentlichen in diesen Zuständen in Thätigkeit tretenden Perceptionsvermögens Zeugniß ablegen, so würde dann weiterhin die Frage entstehen: Wie weit es sich erstreckt und wie wir uns die Entstehung und Aeußerung desselben erklären sollen?

Wenn die Verschlossenheit der Sinne und das Verharren des Körpers in tiefer Ruhe unverkennbar darauf hinweisen, daß die Ekstase und das magnetische Schlafwachen in das Gebiet des Schlafes gehören, so wird man in dieser Meinung bestärkt durch die lebhafte Thätigkeit, in welche der Geist in dem erstern dieser Zustände plötzlich, in dem andern nach einem kürzere oder längere Zeit andauernden Schlafe eintritt. Während ihm die äußere Welt in tiefes Dunkel versinkt und wie verschwindet, wird es heller in seinem Innern. Die vor ihm sich öffnende, von einem aus ihm selbst stammenden Lichte erhellte Scene bleibt aber nicht leer; sie füllt sich vielmehr mit einer Menge

von Vorstellungen und Gestalten, die theils einzeln an dem Geiste vorüberziehen, theils in allerlei, zuweilen bedeutsame, großartige Gruppen zusammentreten, durch welche hindurch sich geheimnißvolle Stimmen vernehmen lassen, die nun in Verbindung mit jenen Gebilden manchfaltige, zuweilen sehr lebhafte Gefühle hervorrufen. Geht man von dem Gedanken aus, daß der Ekstatische und der in magnetischem Schlafwachen Befangene sich im Zustande des Schlafes befinden, so kann man sich unmöglich des Gedankens erwehren, daß die vor ihren Geist tretenden Gestalten und die Stimmen, welche sie zu vernehmen glauben, nur Effekte des Traumes sind. Aber betrachten wir dieselben näher und zwar nach den Schilderungen, welche diejenigen, die diese Zustände zum Gegenstande anhaltender Beobachtung machten, von ihnen entworfen haben, so finden wir, daß sie sich in mehreren sehr wesentlichen Beziehungen von den Traumgebilden unterscheiden. Sie sind keine phantastische Gestalten, die vor dem Geiste ein leeres Spiel treiben, und theils einzeln, theils zu baroken Gesammtbildern sich zusammenschließend vor ihm hin und her gaukeln, oder in wilder Hast vor ihm vorüberfliegen; sondern es sind Gebilde, die Sinn und Verstand haben, Erinnerungen, die aus den äußersten Tiefen des Geistes emporsteigen, Gestalten, die sich nicht sogleich wieder auflösen, sondern zuweilen längere Zeit vor dem Geiste verweilen und seine Aufmerksamkeit fesseln; es sind Stimmen, die ihm ungeahnete, vielleicht in hohem Grade überraschende Kenntnisse zuführen; es sind, wie es namentlich in der Ekstase der Fall ist, Anschauungen, welche ihm eine höhere, den im gewöhnlichen Leben sich äußernden Kräften unzugängliche Welt aufzuschließen scheinen und ein Gefühl unbeschreiblichen Entzückens in ihm hervorrufen; ja, was noch merkwürdiger ist, es sind Anschauungen, welche, weil sie gewissen Verhältnissen der realen Welt entsprechen, auch von den Ob-

jekten dieser bedingt zu sein scheinen und dennoch weder durch die Sinne, noch durch die sensibeln Nerven vermittelt sind; es sind zuweilen sogar Bilder zukünftiger Ereignisse, welche aus ihrer später eintretenden Verwirklichung einen wahrhaft prophetischen Charakter zu schöpfen scheinen. Was noch erstaunenswürdiger ist und das hier obwaltende Geheimniß ungemein steigert, das sind die Wirkungen, welche der Mensch in dem Zustande des magnetischen Schlafwachens, ohne alle Vermittlung der motorischen Nerven und Muskeln, durch sein bloßes Wollen, ja sogar auf weite Distanzen hin auszuführen im Stande sein soll. Diese ihm vorschwebenden Gedanken und Bilder gibt der Ekstatische ohne alle Provocation, der im magnetischen Schlafwachen befindliche auf die an ihn gerichteten Fragen hin durch seine Rede zu erkennen. Das thut nun der Mensch zuweilen auch im Schlafe. Aber hier tritt wieder der Umstand ein, daß in den genannten Zuständen die Rede etwas ganz Eigenes hat; sie ist meistens viel reiner und edler als im gewöhnlichen Leben; der Mensch gebraucht gewählte Ausdrücke, die ihm sonst vollkommen fremd sind; seine Aeußerungen nehmen einen ganz eigenen Schwung; er spricht sich manchmal aus in Sprachen, die er in früheren Jahren nur sehr nothdürftig erlernte und deren er sich in den gewöhnlichen Zuständen kaum mehr dunkel erinnert; er wird zum Dichter, wozu er sonst nicht die mindeste Anlage zu erkennen gibt.

Hier stehen wir nun freilich stille und fragen: Wie sollen wir dieß Alles deuten? Sind wir hier noch im Gebiete des bloßen, wenn auch potenzirten Traumlebens? Oder sollen wir annehmen, daß sich hier der Mensch in einer ganz neuen Lebenssphäre bewegt, wo sein Bewußtsein sich auf eine höhere Stufe emporschwingt, wo neue Kräfte in ihm auftauchen, wo er vermittelst derselben in Besitz eines Wahrnehmungs- und Wirkungsvermögens tritt, das ihm in dem gewöhnlichen Leben vollkommen abgeht?

Von entscheidender Wichtigkeit scheint uns hier die Beantwortung der Frage zu sein: Sind die dem Ekstatischen oder dem im magnetischen Schlafwachen Befindlichen vorschwebenden Vorstellungen und Bilder objektiver, oder subjektiver Natur? Mit anderen Worten: Sind sie bedingt durch wirkliche Objekte, mit welchen der Geist in irgend ein Verhältniß tritt, oder sind sie Schöpfungen des Geistes selbst, wenn auch veranlaßt durch gewisse Zustände und Stimmungen des Gehirns und der Nerven, oder dieses oder jenes symptomatisch auf das Nervensystem und Gehirn wirkenden Organes? Im ersten Falle müßten wir annehmen, daß in den genannten Zuständen der Geist sich in einer eigenen, höheren, geheimnißvollen Lebenssphäre befindet, wo ganz neue Kräfte bei ihm zur Aeußerung gelangen; im andern Fall aber wären wir berechtigt, in allen Erscheinungen der Ekstase und des magnetischen Somnambulismus nur Andeutungen eines, wenn auch potenzirten Traumlebens zu sehen.

Zur Beantwortung dieser wichtigen Frage wird es nöthig sein, daß wir uns zuerst genauer über dasjenige orientiren, was nach der Aussage bewährter Beobachter die in solchen Zuständen befindlichen Menschen denn wirklich sehen und vernehmen.

„In der Ekstase, die gewöhnlich religiöser Natur ist, glaubt sich der Kranke der Außenwelt entrückt und in Gemeinschaft mit Gott, mit Christus und den Engeln stehend. Diese Form der Ekstase ist gewöhnlich mit Visionen verbunden; der Kranke sieht den Himmel offen, er erblickt Christus und die himmlischen Heerschaaren. Engel oder verklärte Gestalten schweben vor seinen Blicken, und indem er sich mit ihnen unterredet oder in ihren Anblick vertieft, bleibt er übrigens unbeweglich und für äußere Einwirkungen unzugänglich. Er liegt oder sitzt mit gen Himmel gerichtetem Blick, mit verklärten Mienen, ausgestreck-

ten oder gefalteten Händen, und spricht, in seine Anschauungen versunken, entweder gar nicht, oder er wiederholt nur einzelne, an die ihm erscheinenden Gestalten gerichtete Worte, welche von entsprechenden Geberden begleitet werden[1]". Indessen äußern sich die Ekstatischen zuweilen auch als begeisterte Redner, die auf die Anwesenden einen beinahe unwiderstehlichen Effekt machen und durch ihre Worte andere in ähnliche Zustände versetzen.

Die Somnambulen sollen, wenn sie von dem magnetischen Schlafe, in welchen sie immer zuerst versinken, geistig erwachen, das Innere ihres Körpers lichtvoll erschauen; sie sollen genau bestimmen können, wo der Sitz ihrer Krankheit ist und zugleich im Stande sein, die Mittel anzugeben, welche zur Heilung derselben angewandt werden müssen. Außerdem sollen sie das Vermögen besitzen, den künftigen Verlauf ihrer Krankheitszustände anzugeben und die Zeit der zu erleidenden Krisen zu bestimmen. Ueberhaupt soll die Zukunft sich vor ihnen erhellen und manche annoch im Dunkel derselben ruhenden Ereignisse ihrem geistigen Blicke sich offenbaren. Zugleich soll sich bei ihnen ein ganz neues geheimnißvolles Wahrnehmungsvermögen, das der Vermittlung der Sinnapparate gar nicht bedürftig ist, in ihnen entfalten. Durch die Fingerspitzen sollen sie im Stande sein, die Farben zu unterscheiden; Briefe, die ihnen auf die Magengegend gelegt werden, sollen sie lesen können; sie sollen die Fähigkeit besitzen, Dinge zu sehen, die durch dazwischengeschobene Körper von ihnen getrennt, oder in verschlossenen Behältern befindlich sind. Bis auf weite Entfernungen hin soll ihr inneres Wahrnehmungsvermögen reichen; sie sollen im Stande sein auszusagen, in welchen Verhältnissen sich Menschen befinden, die in weit entlegenen Gegenden leben,

[1] S. Jessen, Psychol., S. 635.

und die Oertlichkeit, wo sie sich aufhalten, genau zu beschreiben. Ja, sogar bis zur Planetenwelt soll ihr neuer Gesichtssinn sich erstrecken und ihnen von dem Zustande und den gegenseitigen Beziehungen dieser Weltkörper Kunde verschaffen. Ebenso soll sich ein neuer Gehörsinn in ihnen entwickeln; leise gegen die Magengegend hin gesprochene Worte sollen sie vernehmen, ja sogar das unbemerkbare Flüstern einer entfernt stehenden Person hören, wenn diese durch andere Personen mit ihnen in Verbindung tritt. Mit ihrem Magnetiseur sollen sie in einen geheimnißvollen und innigen Rapport treten, vermöge dessen sie die ihn belebenden Empfindungen theilen, seine Gedanken und Entschlüsse erkennen, seine Krankheitszustände erschauen, ja sogar auf weite Distanzen hin wissen, was ihm geschieht und womit er sich beschäftigt. Dagegen sollen sie aber auch unter der unbedingten Herrschaft seines Willens stehen und genöthigt sein, seinen Befehlen einen augenblicklichen Gehorsam zu leisten.

Man begreift es, daß man sich durch das Außerordentliche der den Ekstatischen und Traumwachenden zugeschriebenen Fähigkeiten für berechtigt halten konnte, zur Erklärung derselben auch zu außerordentlichen Voraussetzungen seine Zuflucht zu nehmen. Eine in dieser Hinsicht aufgestellte Meinung, die vielen Anklang fand, war die, daß in den Zuständen der Ekstase und des magnetischen Somnambulismus die Seele sich den Organen, welche ihr in dem gewöhnlichen Leben bei den sinnlichen Wahrnehmungen und Denkoperationen, zur Vermittlung dienen, nämlich den sensibeln Nerven und dem Gehirne entziehe und sich dagegen anderen Organen einlebe, durch welche nunmehr ihre Perceptionen und ihr Denken vermittelt würde. Vorzüglich wies man in dieser Beziehung hin auf den sympathischen Nerven, in welchem sich das Gangliensystem concentrirt und der deßwegen zuweilen als das Gehirn des psychischen

Lebens bezeichnet wurde[1]. Durch diese Voraussetzung glaubte man es erklären zu können, wie in den genannten Zuständen die Psyche zu der Fähigkeit gelangen könne, leise gegen die Magengegend hin geflüsterte Worte zu vernehmen und Schriften zu lesen, die auf die Herzgrube gelegt werden. Allein, wenn nicht schon die Vermuthung einer solchen Voraussetzung der Wirksamkeit der Seele, durch welche ja die ganze Oeconomie des organisch-geistigen Lebens aufgehoben würde, ein gerechtes Bedenken einflößte, so müßte diese Meinung an dem Faktum scheitern, daß das Gangliensystem das wesentliche Organ ist, dessen sich die Seele fortdauernd bei dem Erhaltungs- und Erneuerungsproceß des physischen Organismus bedient. Sollte nun die Psyche dieses System zum Organe geistiger Funktionen erheben, so würde daraus folgen, entweder, daß während der ganzen Zeit, in welcher sie sich desselben zu ihren sinnlichen Perceptionen und ihren Denkoperationen bedient, der Erhaltungs- und Erneuerungsproceß des physischen Organismus eine Unterbrechung erleidet, was schlechthin undenkbar ist, oder daß sie sich des nämlichen Systems zu ihrer physiologischen und ihrer geistigen Wirksamkeit bedient, was ebenso wenig angenommen werden kann. Außerdem wird sicherlich derjenige, welcher einmal erkannt hat, auf welchem Wege und durch welche Vermittlungen das Sehen und Hören und alle Sinnaperceptionen zu Stande kommen, sich gewiß nie einreden lassen, daß die sinnliche Wahrnehmung mit Hilfe des sympathischen Nerven zu Stande kommen könne. Wenn endlich diese Voraussetzung auch ausreichen sollte, um das Hören und Sehen durch die Herzgrube zu erklären, — Erscheinungen, hinsichtlich welcher die Skepsis noch immer eine gewisse Berechtigung hat — so ist sie dagegen durchaus unzureichend,

[1] J. H. Fichte, Anthropologie, S. 375 u. folg.

um für mehrere andere Erscheinungen der Ekstase und des magnetischen Hellsehens einen nur einigermaßen befriedigenden Erklärungsgrund abzugeben.

Die gegen die Meinung von einer in den angegebenen Zuständen Statt findenden Versetzung der Seele in den sympathischen Nerv sich erhebenden Einwürfe waren zu bedeutend, als daß man sich nicht hätte veranlaßt fühlen sollen, auf einen andern Erklärungsgrund der in ihnen Statt findenden Erscheinungen auszugehen. Einen solchen glaubte man in der Voraussetzung einer gewissen Entleiblichung der Seele zu finden, die man dahin deutete, daß dieselbe sich von dem Gehirn und dem Nervensystem zurückziehe und ihre Wirksamkeit allein durch das diese Organe belebende Fluidum, welches sie sich zu einem besondern Organe zubilde, fortsetze[1]. Allein auch dieser Meinung treten Gründe entgegen, welche sie mehr als zweifelhaft machen. Nicht zu gedenken, daß die Annahme eines das Gehirn und die Nerven durchströmenden und belebenden Fluidums im Grunde immer nur noch eine, wenn auch sehr plausible, Hypothese ist, und daß über die Natur dieses Fluidums noch gar nichts Sicheres festgestellt werden konnte, so scheint es uns vollkommen undenkbar, daß in dem gegenwärtigen Dasein dasselbe sich von den ihm zum Substrate dienenden Organen ablösen und selbst zu einem besondern Organe gestalten könne. Was sollte denn aus dem Gehirn und den Nerven werden, wenn das sie durchziehende Fluidum sich von ihnen trennte? — Allein, wollten wir auch die Möglichkeit einer solchen Ablösung zugeben, so schiene es uns nicht weniger unbegreiflich wie bei dem Eintreten der ekstatischen und magnetischen Zustände dieses Fluidum sich auf einen Schlag zu einem der Seele bei ihren geistigen Funktionen zum Medium dienen-

[1] S. J. H. Fichte, Anthropologie, S. 388 u. folg.

den Organe gestalten und bei dem Aufhören dieser Zustände aus dieser organischen Gestaltung wieder in das frühere Verhältniß zum Gehirne und dem Nervensystem zurücktreten könnte. Wollten wir aber auch dieses als möglich zugeben, so wüßten wir gar nicht, was wir damit gewonnen hätten. Denn um was handelt es sich? Einzig darum zu erklären, wie die Seele in den genannten Zuständen, ohne alle Vermittlung der Sinnapparate, so Vieles sehen und hören, ja sogar sich zu so außerordentlichen, wunderbaren Anschauungen, wie sie supponirt werden, erheben könne. Tritt aber nicht hier vor allen Dingen noch die Frage ein, ob diese Anschauungen denn in der That objektive, d. h. von realen Gegenständen bedingte sind? Allerdings werden sie von denjenigen, welche dieser Meinung zugethan sind, als solche angesehen. Allein dann bleibt immer noch zu erklären, wie die Seele, durch die Vermittlung dieses Nervenäthers allein, ohne alle Mitwirkung der Sinnapparate, der Nerven und des Gehirns, zu Perceptionen des Sehens, des Hörens, Schmeckens 2c. gelangen könne? Wir gestehen es unumwunden, daß wir uns solche Perceptionen schlechterdings nicht anders denken können als unter der Voraussetzung ihrer Vermittlung durch die gewöhnlichen Organe. Wohl bemerkt man, daß die den Ekstatischen und Traumwachenden vorschwebenden Anschauungen nicht ein eigentliches Sehen und Hören, sondern Erkenntnisse ganz anderer Art sind. Personen, welche sich in solchen Zuständen befanden, sollen selbst ausgesagt haben, daß sie auf eine andere Art als durch das Gesicht wahrnähmen, und daß ihnen hiebei ihr Gefühl, welches sehr scharf sei, zu Hilfe komme[1]. Allein, was man zu erklären sucht, sind

[1] Kluge, Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus, S. 116, führt von einer Somnambulen folgende Aeußerungen an: „Vor meinen Augen ist Alles hell, und es schießen zuweilen wie Blitze vor denselben vorüber; ich kann zwar mit den Augen nichts sehen, bemerke aber

doch am Ende immer Wahrnehmungen, die mit den Gesichts- und Gehörsperceptionen eine große Analogie haben, und die eben deßwegen, wenn man von aller Vermittlung der Sinne, der Nerven und des Gehirns abstrahirt, vollkommen unbegreiflich werden. Der Vermuthung, daß das Nervenfluidum dasjenige Element sei, aus welchem sich der neue Körper entwickeln werde, der unserer Seele in dem künftigen Leben zum Organe dienen solle[1], sind wir keinesweges gemeint entgegentreten zu wollen. Wir finden sie im Gegentheil schön und fruchtbar. Dennoch aber können, wir sie nur für eine Hypothese gelten lassen, die der beabsichtigten Erklärung der ekstatischen und magnetischen Symptome um so weniger zu Gute kommen kann, als ja jedenfalls angenommen werden müßte, daß dieses Element, um sich zu dem neuen Leibe zu gestalten, erst noch einen längere Zeit erforderlichen Entwicklungsproceß durchmachen müßte.

Auch diese Voraussetzung einer Entleiblichung der Seele glauben wir daher fallen lassen zu müssen, finden es aber um so nothwendiger zu der Frage zurückzukehren : Ob die den Ekstatischen und Traumwachenden vorschwebenden Anschauungen objektiver, oder subjektiver Natur sind? Bedenken wir nun, daß die in solchen Zuständen befindlichen Menschen noch nie etwas Neues entdeckt, daß sie nie etwas gesehen und gehört haben, was der Wissenschaft zur geringsten Bereicherung hätte dienen können, bedenken wir das Phantastische vieler ihrer Anschauungen, die groben Irrthümer, die sich so oft in dieselben gemischt haben, so können wir uns unmöglich der Vermuthung entziehen, daß Vieles, vielleicht das Meiste von dem, was sie

doch alles, was mir in den Weg kommt; es ist als wenn ich auf eine andere Art, wie durch das Gesicht, wahrnähme; besonders hilft mir mein Gefühl, welches sehr scharf ist."

[1] S. J. H. Fichte, die Idee der Persönlichkeit und individuellen Fortdauer (Elberf. 1834).

zu sehen und zu hören vorgeben, subjektiver Natur ist und auf Gebilden der Phantasie beruht, die den Traumbildern verwandt sind, welche uns in dem gewöhnlichen Schlafe vorschweben.

Als rein subjektive betrachten wir zunächst gerade diejenigen Anschauungen der Ekstatischen und Somnambulen, welche von Vielen für die erhabensten und außerordentlichsten angesehen worden sind, diejenigen nämlich, welche sich auf die Zustände anderer Weltkörper beziehen, oder die Geheimnisse der zukünftigen Welt aufzuschließen scheinen. Ist nicht Alles, was solche Menschen in dieser Hinsicht ausgesagt haben, in hohem Grade phantastisch, abentheuerlich, zuweilen vollkommen irrig, sogar kindisch? Sind es nicht lauter Vorstellungen, die durch ihre Natur ihren Ursprung aus einem aller höhern Bildung baaren Geiste und einer exaltirten Phantasie zu erkennen geben? Wo hat jemals ein in dem Zustande der Ekstase oder des magnetischen Traumwachens befindlicher Mensch irgend etwas gesehen und ausgesagt, was unsere Kenntniß von dem Weltalle oder dem zukünftigen Leben und den Verhältnissen der abgeschiedenen Geister auch nur im Geringsten weiter geführt hätte? Weit entfernt daher ihre Aeußerungen über solche Gegenstände für außerordentliche Offenbarungen zu halten, erkennen wir in ihnen mit voller Ueberzeugung nur Gebilde subjektiver Natur, entsprungen aus einer vorzüglichen Aufregung des Gehirn- und Nervenlebens und einer darin begründeten Exaltation der Einbildungskraft[1].

Sollten wir vielleicht den so viel gerühmten lichtvollen Anschauungen des Innern ihres Leibes, welche sich angeblich den

[1] S., z. B., was Ennemoser in seinem Werke über den Magnetismus von den den Hellsehenden zu Theil werdenden Offenbarungen über die Planeten anführt, S. 141 u. folg. Man vergleiche damit die Anschauungen Schwedenborgs von den Planeten und ihren Bewohnern, ebend., S. 689 u. folg.

Somnambulen erschließen, eine objektive Wahrheit zuschreiben? Aber was haben solche Kranke jemals von dem Leibe anderes gesehen, als was sie bereits von demselben wußten, oder sich in Absicht auf denselben vorstellten? Ist es nicht oft genug geschehen, daß sie in ihren Beschreibungen von dem innern Bau und den Zuständen ihres physischen Organismus die handgreiflichsten anatomischen und physiologischen Irrthümer begingen? Auch diese Anschauungen können wir daher nur als Erzeugnisse der Phantasie ansehen, welche deßhalb gerade die Farbe dessen tragen, was den Menschen vorher von der innern Beschaffenheit ihres Leibes bekannt geworden war, oder der Art und Weise, wie sie sich dieselbe gedacht hatten.

In dieser Meinung kann das uns nicht irre machen, daß die Schlafwachenden doch zuweilen den Sitz der Krankheit, an welcher sie litten, richtig bezeichneten und auch solche Mittel anzugeben wußten, welche wirklich geeignet waren, zur Heilung derselben beizutragen. Nichts Unbegreifliches hat es ja, daß während der aus der Verschlossenheit der Sinne entspringenden Ruhe des innern Lebens die Empfindungen, in welchen sich diese Krankheit ankündigte, vernehmbarer wurden als im wachen Zustande, und daß sich mit denselben die Vorstellung des Organes verknüpfte, aus dessen krankhafter Affektion sie stammten. Ebenso wenig undenkbar ist es, daß der dem menschlichen Organismus inwohnende Heilungsinstinkt, der in dem Zustande des Wachens und bei vorherrschendem Sinnenleben verborgen bleibt, sich in dem Zustande des Somnambulismus mit mehr oder weniger Kraft ankündige und in dem Geiste den Gedanken oder das Bild desjenigen Mittels hervorrufe, welches zum Zwecke der Heilung angewandt werden kann. Ist es doch eine bekannte Thatsache, daß solche Heilungstriebe sich in der thierischen Natur häufig zu erkennen geben, daß sie auch bei den Menschen in dem Zustande körperlicher Krankheit zu-

weilen mit auffallender Energie hervorbrechen, und das sehnliche Verlangen nach solchen Dingen erzeugen, welche wirklich die Natur in ihrem Reactionsbestreben gegen die Ursache der Krankheit unterstützen können [1].

Ebensowenig Außerordentliches finden wir darin, daß Traumwachenden die Krisen ihrer Krankheit voraussagen, sogar mit genauer Angabe der Zeit, in welcher sie eintreten und der Dauer, in welcher sie verlaufen werden. Aehnliche Erscheinungen treten ja auch häufig in gewöhnlichen physischen Krankheiten ein, und nicht selten sind die Fälle, wo schwer Erkrankte den Tag und die Stunde ihres Todes mit großer Genauigkeit vorausverkündigten. Solche Voraussagungen sind nichts anderes als Aeußerungen eines tief in dem menschlichen Geiste liegenden Divinationsvermögens, von welchem wir auch die Vorherverkündigung anderer Ereignisse ableiten würden, wenn es ganz sicher constatirt wäre, daß Menschen in dem Zustande des magnetischen Hellsehens die Fähigkeit äußerten, prophetische Blicke in das Dunkel der Zukunft zu werfen. Wenn, wie nicht zu läugnen ist, ein gewisses Divinationsvermögen sich sogar in der animalischen Schöpfung ankündigt, vermöge dessen viele Thiere die künftigen atmosphärischen Veränderungen genau vorausahnen, und gegen dieselben sogar die zweckmäßigsten Vorkehrungen treffen, warum wollten wir Bedenken tragen, ein solches auch bei den Menschen vorauszusetzen? Seine Erklärung findet dasselbe darin, daß die Zukunft schon in der Gegenwart eingeschlossen liegt nnd im Grunde nichts anderes ist als die durch bestimmte Gesetze bedingte Evolution der bereits in dieser ruhenden Momente. Darum schließen wir aus den Verhältnissen der Gegenwart auf die Ereignisse der Zukunft, und zwar mit desto größerer Sicherheit, je genauer wir

[1] S. Carus, Psyche, S. 99.

die Gesetze kennen, unter deren Herrschaft gewisse Ereignisse erfolgen, und je unbedingter die Wirkung dieser Gesetze ist. Am sichersten sind daher unsere Voraussehungen in Betreff der Ereignisse der physischen Natur, weil diese an Gesetze absoluter Nothwendigkeit gebunden sind. Dagegen können historische Begebenheiten nur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, niemals aber mit voller Gewißheit vorausgesagt werden, weil unter die sie bedingenden Faktoren auch der Wille des Menschen gehört, der unter keinen zwingenden Gesetzen steht und sich daher auch jeder Berechnung entzieht. Indessen äußert sich das menschliche Divinationsvermögen nicht immer als Effekt bewußter Reflexion und eines gesetzmäßigen Schließens. Es gibt nicht wenige Thatsachen, die nicht wohl bezweifelt werden können, und welche zu erkennen zu geben scheinen, daß der menschliche Geist zuweilen unwillkürlich, plötzlich, in Folge eines inneren, unwiderstehlichen Dranges, die Schranken der Gegenwart überspringt und sich zur Vorahnung der noch in dem Schooße einer mehr oder weniger entfernten Zukunft liegenden Ereignisse erhebt. Solche Vorahnungen haben allerdings etwas Geheimnißvolles, erklären sich aber daraus, daß der menschliche Geist in seinem transcendenten Sein an keine Bedingungen der Zeit gebunden ist und erst vermöge seiner Selbstoffenbarung unter dieselben tritt. Das transcendentale Ich erfaßt daher mit der Gegenwart auch die Zukunft und kann deßhalb auch die Quelle dunkler Vorahnungen werden, die in den später eintretenden Ereignissen ihre Erfüllung finden. Sollte es also damit seine Richtigkeit haben, daß Menschen in dem Zustande des magnetischen Schlafwachens, oder auch in der Ekstase eine eigene Divinationsgabe äußerten, so würden wir darin nichts anderes sehen als die rein subjektive Wirkung eines dem Geiste eines jeden Menschen inwohnenden Vermögens, das in dem Zustande vollkommener Abgeschlossenheit gegen die objektive

Welt und eines erhöhten Gehirn- und Nervenlebens sich mit einer potenzirten Energie zu erkennen gibt.

Indessen sind die bisher besprochenen Erscheinungen immer noch nicht diejenigen, welche das meiste Aufsehen gemacht haben. Ungleich mehr Erstaunen erweckte es, daß Somnambule, wie man aus sicheren Thatsachen erkannt zu haben glaubte, wenn sie einmal zu dem lichtvollen innern Wachen gelangt sind, das Vermögen besitzen sollen, nicht bloß die Farben mit den Fingerspitzen zu unterscheiden, sondern Schriften zu lesen, die ihnen auf die Magengegend, oder auf andere Theile des Körpers gelegt wurden, Gegenstände auf Entfernungen hin, zu welchen das Auge nicht reicht, ja sogar Dinge zu erblicken, die durch Körper, welche für die gewöhnliche Sehkraft vollkommen undurchdringlich sind, sich von ihnen getrennt finden. Mit diesen Thatsachen scheinen wir aus dem Gebiet der Subjektivität, in welches die Phänomene, welchen wir bisher unsere Aufmerksamkeit zuwandten, fielen, in das der Objektivität übergeführt und zugleich mit einem in dem Zustande des Somnambulismus erwachenden Wahrnehmungsvermögen, das alle Begriffe übersteigt und vollkommen wunderbarer Natur ist, bekannt gemacht zu werden.

Was jedoch zunächst die Unterscheidung der Farben durch die Fingerspitzen betrifft, so kann man nur darüber erstaunen, daß man in ihr etwas Wunderbares zu erblicken glaubte. Ist es doch eine bekannte Erfahrung, daß auch bei Blinden die Sensibilität in den Fingenspitzen sich zu einer solchen Feinheit steigern kann, daß sie im Stande sind, genau anzugeben, von welcher Farbe die Gegenstände sind, die sie berühren. Anders freilich verhält es sich mit dem neuen und ganz außerordentlichen Wahrnehmungsvermögen, welches sich in den Traumwachenden entfalten soll. Daß die Hypothesen, durch welche man es zu erklären suchte, unauflösliche Schwierigkeiten darbieten, glauben

wir nachgewiesen zu haben. Allein wie sollen wir uns denn nun die es betreffenden Erscheinungen deuten? Allerdings wäre zu wünschen, daß, bevor man auf eine Erklärung derselben ausgeht, genauer festgestellt würde, wie viele denn von denselben wahr und sicher, wie viele dagegen in das Gebiet der Dichtung zu verweisen sind. Alle Aeußerungen eines solchen bei den Somnambulen auftauchenden Wahrnehmungsvermögens geradezu für fingirt zu erklären, wäre eine grobe Mißachtung der Redlichkeit und wissenschaftlichen Bedeutung der zahlreichen Männer, welche mit fester Ueberzeugung sie beobachtet zu haben glaubten. Und dennoch kann man sich kaum der Vermuthung enthalten, daß in dem, was von ihnen in dieser Beziehung ausgesagt wurde, manche unwillkürliche Täuschung mit untergelaufen sei. Sollte es wirklich damit seine Richtigkeit haben, daß Traumwachende durch die Herzgrube, oder durch die Fingerspitzen zu lesen im Stande waren[1], daß sie Gegenstände in einer für das Auge absolut unerreichbaren Entfernung erkannten und Dinge erblickten, die durch Körper, welche für die gewöhnliche Sehkraft vollkommen undurchdringlich sind, von ihnen geschieden waren, so schiene uns die einfachste und natürlichste Erklärung dieser Erscheinungen in der Annahme zu liegen, daß in solchen Menschen, in Folge der Verschlossenheit

[1] Wir können nicht umhin, hier das von Lotze (med. Psych., S. 195) über dieses vorgebliche Vermögen der Somnambulen abgegebene Urtheil anzuführen: „Wahrnehmungen, die eine geordnete Zusammenfassung vielfacher Empfindungselemente enthalten, werden begreiflich nie ohne Mitwirkung des Sinnesorgans denkbar sein, das gerade zu dieser Combination der Eindrücke bestimmt ist. Nie wird deßhalb ein Lesen mit der Herzgrube oder durch optische Erregungen der Fingerspitzen, nie eine Wahrnehmung von der innern Organisation des Körpers und ihren Fehlern durch Lichtströme möglich sein, die etwa die sensibeln Nerven durchkreisen und auf ungewohnten Bahnen der Seele zugeleitet würden.

ihrer Sinne und der Potenzirung ihres Gehirn- und Nervenlebens, ein neuer Sinn aufgeht, von welchem indessen die Anlage in der Seele jedes Menschen liegt, aber nicht eigentlich dazu bestimmt ist, sich in dem gegenwärtigen Dasein zu entfalten. Sollte etwa diese Annahme allzu kühn sein und aller Wahrscheinlichkeit entbehren? Aber man bedenke doch, daß die Erscheinungen des animalischen Lebens auf gar manche Sinne hinweisen, die dem Menschen abgehen und von welchen wir uns daher auch gar keinen Begriff machen können. Warum sollten wir daher nicht vermuthen dürfen, daß auch in der menschlichen Seele Anlagen zu Sinnen liegen, die nicht für dieses Leben bestimmt sind, sondern sozusagen eine Mitgabe für das künftige Dasein bilden, wo sie sich erst entwickeln und dem Geiste eine Fülle ungeahnter Erkenntnisse zuführen sollen[1]? Und gerade von einem solchen Wahrnehmungsvermögen, wie es sich auf den höheren Stufen des Somnambulismus zu äußern scheint, finden sich in der thierischen Schöpfung viele unbezweifelbare Andeutungen. Müssen wir nicht ein solches bei den Mollusken voraussetzen, die mit keinem Auge versehen, dennoch die ihnen zur Nahrung dienenden Gegenstände, sobald sie in ihre Nähe kommen, vollkommen erkennen und mit der größten Sicherheit erhaschen? Könnten wir, ohne die Voraussetzung desselben, es uns erklären, wie die Fledermaus, wenn sie des Gesichtes beranbt worden ist, dennoch allen ihr im Fluge begegnenden Hindernissen mit der größten Sorgfalt ausweicht? Hat man nicht Beispiele von Pferden, die von weitem eine dem

[1] Passavant, über den Lebensmagnetismus, S. 84: „Vergessen wir nicht, daß im Menschen unzählige Kräfte verschlossen sind, die nur bei wenigen unsers Geschlechts in die Erscheinung treten, und daß Jeder die Kräfte der gesammten Menschheit als unentwickelten Keim in sich trägt, der aber nur bei den Auserwählten, und auch bei diesen nur in großen Momenten des Lebens zur Reife kommt.“ S. auch S. 91.

Menschen vollkommen verborgene Gefahr zu wittern schienen? Wer leitet den Zugvogel auf dem ungeheuern Wege, den er, wenn die Zeit seiner Wanderung gekommen ist, zurücklegen soll? Ist es nicht, als erschaute er auf eine für uns vollkommen unbegreifliche Weise die Gegend und den Ort, wo er im vorhergehenden Jahre sein Nest gebaut hatte, und der das Ziel seiner Reise bildet? Ist es nicht ein ähnliches Wahrnehmungsvermögen, welches die Biene, die zur Aufsuchung des Honigs und Wachses weithin in das Dunkel des Waldes eingedrungen ist, wieder richtig zu ihrer Wohnung zurückführt[1]? Sehen wir doch sogar die Wurzeln des Baumes sich durch die sonderbarsten Windungen immer dem Orte zuwenden, wo der meiste Nahrungsstoff für sie zu finden ist? — Der Mensch ist nicht nur die Krone der sichtbaren Schöpfung, sondern ein wahrer Mikrokosmus; in seinem Wesen vereinigen sich alle Kräfte, die in den verschiedenen Reichen der Natur zerstreut vorkommen, zu einem untheilbaren Ganzen. Warum sollten wir daher nicht berechtigt sein anzunehmen, daß in ihm auch die Anlagen zu allen Sinnen liegen, mit welchen die verschiedenen Naturwesen begabt sind, nur daß diese Sinne nicht alle dazu bestimmt sind, sich in dem gegenwärtigen Dasein zu entwickeln? Die Voraussetzung eines keimartig in der Seele liegenden und nur in ungewöhnlichen Fällen und bei Verschlossenheit aller Sinne sich vorübergehend ankündigenden Wahrnehmungsvermögens, scheint uns daher keine Unmöglichkeit in sich zu schließen und die Erscheinungen des magnetischen Traumwachens viel leichter und einfacher zu erklären, als die verschiedenen in dieser Beziehung aufgestellten Hypothesen, auf die wir hingewiesen haben.

Wenn den so eben besprochenen Erscheinungen gegenüber die Skepsis noch einigermaßen eine Berechtigung findet, so ist

[1] S. Kluge, Magnetismus, S. 240.

dagegen der ganz eigene zwischen dem Magnetiseur und der magnetisirten Person eintretende Rapport von so vielen und unsers Zutrauens so würdigen Männern bezeugt worden, daß die Realität desselben nicht mehr in Zweifel zu stellen ist. Wir nehmen daher als sicher an, nicht allein, daß durch geeignete Manipulationen Menschen, besonders solche, die sich durch ein leicht erregbares Nervensystem auszeichnen, in den Zustand des magnetischen Traumwachens versetzt werden können, sondern daß zwischen ihnen und ihrem Magnetiseur ein ganz eigenes Verhältniß eintritt, vermöge dessen die diesem vorschwebenden Gedanken ihnen bekannt werden, seine Empfindungen auf sie übergehen und sein Wollen auf sie eine unwiderstehliche Gewalt ausübt. Auch zur Erklärung dieses geheimnißvollen Rapportes und der vermöge desselben eintretenden Erscheinungen hat man sich auf das die Nerven und das Gehirn durchströmende Fluidum berufen. Man bemerkt nämlich, daß dasselbe sich bei den Menschen nicht schlechthin in den Primitivfasern der Nerven, in dem Gehirn und dem Rückenmark concentrirt, sondern sich über diese Organe hinaus, ja sogar über die Peripherie des ganzen Organismus verbreitet und also eine den Menschen bis auf eine gewisse Entfernung umgebende Art von Atmosphäre bildet. Daraus nun, daß diese voraussetzlich den Magnetiseur wie die Magnetisirten umfliessenden Nervenatmosphären miteinander in Berührung treten, glaubt man nicht allein die Erweckung des somnambulen Zustandes in den letzteren durch geeignete Manipulationen, sondern auch die Transmission der Gedanken und Empfindungen jenes auf diese und die Gewalt, mit welcher das Wollen jenes auf diese einwirkt, erklären zu können. — Was nun an und für sich die Behauptung betrifft, daß das Nervenfluidum sich über den Organismus hinaus verbreite, und um den Menschen so zu sagen eine eigene Atmosphäre bilde, deren Grenzen nicht

genau angegeben werden können, so haben wir dagegen nichts einzuwenden. Verbreitet sich doch auch die magnetische und elektrische Materie über die Körper hinaus, die ihr zum Substrate dienen. Bestätigt wird die Annahme einer solchen den Menschen umfließenden Nervenatmosphäre durch die von Alexander von Humbold gemachte Beobachtung, daß die beiden Enden eines Nerven durch einen zwischen beiden introducirten metallenen Stab in Bewegung gesetzt werden können [1]. Daß nun die Voraussetzung einer zwischen den Nervenatmosphären des Magnetiseurs und des Magnetisirten eintretenden Berührung bis auf einen gewissen Grad wenigstens erklären könne, wie die von dem erstern vorgenommenen Manipulationen in dem letztern einen magnetischen Schlaf bewirken, können wir zugeben. Dagegen scheint sie uns keineswegs geeignet, die Transmission der Gedanken und Empfindungen jenes auf diesen und die Gewalt, welche das Wollen des erstern auf den letztern ausübt, begreiflich zu machen. Wir können uns keinen Gedanken, keine Empfindung, keinen Willensakt denken, bei deren Entstehung nicht das Cerebralsystem und Nervensystem betheiligt wären. Völlig undenkbar ist es uns daher, wie solche Erzeugnisse des innern Lebens auf dem Wege des den Organismus umfließenden Nervenäthers fortgepflanzt und auf andere Personen übergeleitet werden könnten.

Sollte es uns nicht erlaubt sein, uns zur Erklärung des Rapportes zwischen dem Magnetiseur und dem Somnambulen und der aus demselben entspringenden Erscheinungen auf einen geheimnißvollen im Reiche der Geister Statt findenden Zusammenhang, ähnlich dem in der physischen Natur obwaltenden, zu berufen? Wir glauben keinem Widerspruch zu begegnen, wenn wir behaupten, daß es in der physischen Schöpfung kein

[1] Kluge, Magnetismus, S. 211.

einziges Wesen gibt, welches ganz vereinzelt da stände. Jedes hängt durch innige Bande mit anderen, und durch dieselben mit dem ganzen unermeßlichen Naturganzea zusammen. Ist doch die Natur kein Agglomerat spröde neben einander liegender, vollkommen isolirter Elemente, sondern ein einziger in sich innig verknüpfter Organismus. Der zarte, unter dem leisesten Windhauch sich beugende Grashalm hängt in seinem Sein nicht bloß mit der Erde zusammen, in der er wurzelt, sondern mit den atmosphärischen Zuständen des Ortes, wo er sich entwickelt hat, und durch diese mit der Sonne, welche ihrerseits durch innige Bande mit anderen Weltkörpern bis zu denjenigen, welche wegen der Unermeßlichkeit ihrer Entfernung aller menschlichen Beobachtung unzugänglich sind, verknüpft ist. Dieser innige Naturzusammenhang allein läßt uns die bei so vielen Thieren sich ankündigende Vorempfindung der eintretenden Witterungsverhältnisse begreifen, eine Vorempfindung, welche sich ja auch bei solchen Menschen äußert, die die Spuren schwerer Verwundungen an sich tragen, oder an gewissen krankhaften Zuständen leiden.

Sollten wir uns irren, wenn wir annehmen, daß ein ähnlicher organischer Zusammenhang auch in dem Reiche der Geister Statt findet? Wohl ist jeder Geist eine sich in sich concentrirende Einheit. Hierauf beruht ja alles Selbstbewußtsein und die sich auf dieses gründende Persönlichkeit der vernünftigen Geister. Allein ist diese Einheit nun eine dermaßen abgeschlossene, daß zwischen den einzelnen Geistern kein Zusammenhang mehr Statt fände? Sollte etwa das Reich der Geister nur aus einer unermeßlichen Menge einzelner sich spröde von einander abschließender Einheiten bestehen? Stehen nicht vielmehr alle Geister miteinander in dem lebendigsten Verkehr, wirken sie nicht unaufhörlich aufeinander ein, schöpfen sie nicht ihr Leben aus dem sie durchströmenden Gesammtleben, bilden sie nicht in

ihrer Gesammtheit einen einheitlichen, in sich selbst innig verknüpften Organismus? Wir wollen uns, zu Gunsten dieser Behauptung, nicht einmal darauf berufen, daß doch jeder einzelne Geist von denjenigen Gedanken lebt, die ihm von anderen Geistern zufließen und von der ganzen, unermeßlich reichen Ideenfülle, welche die Menschheit von ihrer Entstehung an bis auf den heutigen Tag ausgeboren hat, zehret, während er seinerseits berufen ist nach dem Maße seiner Kräfte zu der Vermehrung dieser Ideenfülle beizutragen. Allein gibt es nicht noch andere Erscheinungen, welche auf einen innigen Zusammenhang, in welchem die Geister untereinander stehen, hinweisen und es zu erkennen geben, daß diese Verbindung um so inniger wird je näher die Geister durch ihre Lebensstellung einander stehen[1]? Nur aus einem solchen Zusammenhang können wir es erklären, warum bei Zwillingsgeschwistern sehr häufig die Gedanken und Empfindungen des einen alsobald auf das andere übergehen? Sprechen nicht ferner für eine solche innige Geisterverbindung die sympathetischen Gefühle, welche jedem aus der Erfahrung bekannt sind? Wenn wir an dem Schmerze, den ein Anderer empfindet, Antheil nehmen und seine Freude theilen, geschieht es nicht aus demselben Grunde, aus welchem die krankhafte Affektion irgend eines Organes unseres Leibes alle anderen mehr oder weniger in Mitleidenschaft versetzt? Mitleid und Mitfreude können wir nur darum empfinden, nur darum uns zur Nachahmung der Bewegungen des Gähnens und Lachens anderer Personen gezwungen fühlen, weil wir durch innige Bande mit den Anderen verknüpft sind und mit ihnen zu demselben großen Organismus der Menschheit gehören. Entdecken wir nicht oft, ohne alle Vermittlung des bewußten Denkens, wie, vermöge einer geheimen Intuition, die Ge-

[1] S. Carus, Psyche, S. 428.

danken und Empfindungen, von welchen diejenigen, mit welchen wir im Verhältniß inniger gegenseitiger Liebe stehen, bewegt sind? Sollte nicht in derselben Verwandtschaft der Geister eine andere Thatsache begründet sein, die wohl wenigen ganz unbekannt sein dürfte, nämlich die zuweilen eintretende seltsame Coincidenz unsers Denkens an jemanden mit seiner Erscheinung, oder doch wenigstens seinem ernstlichen Vorsatze zu uns zu kommen? Sollten sich nicht aus derselben Gemeinschaft der Geister auch die so vielfach besprochenen und von so Vielen ohne Weiteres in das Gebiet der Fabeln verwiesenen Anzeichen entfernter Sterbenden erklären lassen? Wir gestehen es, nichts Unmögliches darin zu sehen, daß eine mit uns durch innige Bande der Liebe verknüpfte Person, die im Augenblicke des Sterbens mit aller Energie des Geistes an uns denkt, eben hiedurch auf unsern Geist eine solche Wirkung hervorbringe, daß derselbe, vermittelst der Einbildungskraft, sich selbst ihr Bild, vielleicht auch das Bild ihrer Zuständlichkeiten vorhalte [1].

Gehen wir nun von dem Gedanken aus, daß die Geister unter sich in einer organischen Gemeinschaft stehen, so werden wir es uns wohl denken können, daß der Magnetiseur mit der von ihm in den Zustand des Schlafwachens versetzten Person in einen ganz eigenen Rapport trete, vermöge dessen die Gedanken, Empfindungen und Willensbestimmungen jenes auf diese übergehen. Ob nun, und in wie weit die beide umfließenden und in Berührung kommenden Nervenatmosphären zur Vermittlung dieses Rapportes beitragen, das wagen wir nicht näher zu bestimmen, hoffen jedoch, daß fortgesetzte genaue

[1] Hiemit sind wir nicht in dem Entferntesten gemeint den Wiedererscheinungen der Verstorbenen, von welchen so viel gesprochen wird, das Wort reden zu wollen. Solche Wiedererscheinungen gehören, nach unserer innigsten Ueberzeugungen, in das Gebiet der Selbsttäuschungen oder reinen Fiktionen.

Beobachtungen der Erscheinungen des Somnambulismus in künftiger Zeit darüber einen befriedigendern Aufschluß geben werden.

Indessen liegt, wie wir bereits bemerkt haben, die Erklärung der Erscheinungen des Somnambulismus nicht in der Aufgabe, die wir uns gestellt haben. Was uns obliegt, ist eigentlich nur die Bestimmung der Bewußtseinszustände, die sich im magnetischen Schlafwachen einstellen. Wie schwierig diese nun auch wegen des diesen Zustand umschwebenden Geheimnisses und der verschiedenen Grade, welche der Somnambulismus erreichen kann, sein mag, so glauben wir doch auf das Entschiedenste der Behauptung entgegentreten zu müssen, daß sich in demselben ein erhöhtes, bis zum Wunderbaren gesteigertes Bewußtsein entfalte. An ein potenzirtes Bewußtsein in diesen Zuständen könnten wir nur dann glauben, wenn die in denselben befindlichen Menschen durch die ihnen zuströmenden Erkenntnisse das menschliche Wissen in irgend einer Beziehung weiter geführt hätten. Dem ist nun aber nicht also. Noch nie hat ein magnetisch Hellsehender etwas erkannt, was der Wissenschaft auch nur im Geringsten hätte zu Gute kommen können [1]. Es liegt noch so viel Verborgenes in dem menschlichen Organismus: wie kommt es, daß die Hellsehenden, welche doch das Innere ihres Leibes in vollem Lichte zu erschauen behaupteten, nie etwas entdeckt haben, was der Anatomie, der Physiologie, oder der Medicin zur Bereicherung ihres Wissens hätte dienen können? Befänden sich die Somnambulen im Zustande eines erhöhten Bewußtseins, so müßte sich ihnen auch

[1] „Eine beachtenswerthe neue Weisheit ist noch nie aus dem Munde der Somnambulen gekommen, oder aus den Träumen der Ekstatischen und der Visionäre; aber der Schwung ihrer Darstellungen und manche Fertigkeit der Intelligenz kann in ihren Paroxysmen gesteigert sein.“ Lotze, medic. Psych., S. 489.

das geistige Leben in klarerem Lichte offenbaren; aber hat jemals irgend einer von ihnen etwas ausgesagt, was die Psychologie sich hätte zu Nutzen machen können? Somnambule bewegen sich immer in dem, was sie erschauen oder zu erkennen glauben, in dem Kreise dessen, was sie früher schon wußten. Das Meiste von dem, was sie sehen, beruht auf Erzeugnissen der Einbildungskraft, oder auf Erinnerungen, welche letztere allerdings zuweilen Vorstellungen in ihnen erneuern, die lange Zeit bei ihnen in Vergessenheit gerathen waren, vielleicht gänzlich erloschen zu sein schienen. Daher kommt es, daß ihre Aussagen so oft grobe Irrthümer enthalten, daß sie zu sehen vorgeben, was in der Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist. Ebenso verhält es sich mit der Ekstase. Auch sie hat noch niemals das menschliche Wissen um das Geringste bereichert. Die den Ekstatischen vorschwebenden Gesichte sind offenbar nur Gebilde der Phantasie, weßhalb sie oft so abentheuerlich sind. Was Menschen in diesen Zuständen von der Planetenwelt, von den Fixsternen und dem zukünftigen Leben aussagen, kann ebenso wenig als Offenbarung betrachtet werden, als die Hallucinationen Schwedenborgs. Weit entfernt davon in den Erscheinungen des Somnambulismus und der Ekstase Aeußerungen eines erhöhten Bewußtseins zu sehen, hinter welches wir das Bewußtsein in dem gesunden und wachen Zustande als ein niederes, getrübtes herabzusetzen hätten, erblicken wir im Gegentheil in denselben Aeußerungen eines unvollkommenen Bewußtseins; denn beide, die Ekstase und der Somnambulismus, sind, unserer innigsten Ueberzeugung nach, auch nichts anders als potenzirtes Traumleben. Daß die Ekstase ein potenzirtes Traumleben sei, scheint uns unwidersprechlich gewiß zu sein. Sie schließt sich an die Fieberdelirien an und ist, wie diese, begründet in einer abnormen Exaltation des Gehirnlebens. Was dieser Behauptung zur Bestätigung dient, ist der Umstand, daß durch den Genuß des

Opiums und anderer narkotischen Materien, Zustände erzeugt werden, welche der Ekstase sehr ähnlich sind. Auch im Opiumrausche fühlt sich der Mensch der äußern Welt entrückt und gleichsam in eine höhere Welt emporgetragen; eine ganze Fluth von Gebilden, die sich wie Offenbarungen aus geheimnißvollen Sphären ausnehmen, drängt sich seinem Geist auf; er fühlt eine Beseligung ganz eigener Art. Es ist ihm, wie wenn er den Körper schon abgelegt hätte und frei in der Welt eines unendlichen Friedens umherschwebe. Was der Ekstatische schaut, das sind durchaus nichts anders als die Gebilde seiner Einbildungskraft. Von einem höhern Erkennen, einem Eindringen des Geistes in solche Regionen, die dem wachenden Menschen unzugänglich sind, kann also in diesem Zustande nicht die Rede sein.

Ist die Ekstase ein potenzirtes Traumleben, so ist auch der Somnambulismus, selbst auf den höchsten Graden, die er erreichen kann, nichts anderes [1]. Von einem, sei es nun spontanen oder künstlich hervorgerufenen Schlafe gehen die Erscheinungen desselben aus. Die Sinne sind der äußern Welt verschlossen; wie von dieser her keine Eindrücke mehr zum Geiste gelangen, so wirkt auch dieser durch sein Wollen nicht mehr auf sie zurück; der Körper liegt unbeweglich da; das Bewußtsein tritt zurück, verfinstert sich. Allein allmählich erwacht nun die Seele aus ihrer Unthätigkeit; von dem Augenblicke an, wo sie wieder in Wirksamkeit tritt, zerfließt auch das sie umfangende Dunkel;

[1] Das war auch die Meinung Schleiermachers. In seiner Psychologie, S. 362, sagt er: »Es ist nicht zu läugnen, daß es eine Menge von Relationen über diese (somnambulen) Zustände gibt, die sich durch einen gänzlichen Mangel der Kritik auszeichnen, und da von dieser Art die meisten sind, so verliert das Ganze seine Glaubwürdigkeit, und man kann nicht unterscheiden, was darin Selbsttäuschung oder Betrug ist. Aber keineswegs kann man die ganze Thatsache läugnen, sondern man muß sie als eine Modification des Traumes betrachten.«

das zuerst sich entfaltende Dämmerlicht wird zu immer hellerm Tage, in dessen Schimmer sich nun eine Menge von Vorstellungen und Bildern dem Geiste darstellen. Daß dieses wirkliche Traumgebilde sind, kann nicht wohl in Zweifel gestellt werden, da ja der ganze Zustand des Organismus demjenigen, in welchem er sich im Schlafe befindet, ganz ähnlich ist. Gleichwie die gewöhnlichen Traumbilder großentheils von Eindrücken abhängen, welche entweder in dem Innern des Körpers auf das Nervensystem und Gehirn, oder von außen her auf die nicht gänzlich verschlossenen Sinne hervorgebracht werden, so ist es auch mit den im Somnambulismus dem Geiste sich darstellenden Gebilden. Da das Ohr des Somnambulen seiner Receptivität nicht ganz beraubt ist, so wirken die an ihn gerichteten Fragen, vorzüglich die des Magnetiseurs, bestimmend auf seine Einbildungskraft ein. So ruft in ihm die Frage nach dem Zustande seines Körpers Alles zurück, was ihm jemals von dem innern Bau des Organismus bekannt geworden war, während andere Fragen zuweilen in ihm Erinnerungen erwecken, die seit langer Zeit in der Tiefe der Seele schlummerten. Wie die Somnambulen zur Ahnung der Natur und des Sitzes ihrer Krankheit gelangen, oder dazu kommen können die Mittel anzugeben, welche zur Heilung derselben in Anwendung zu bringen sind, das ist bereits nachgewiesen worden. Indessen ist doch zwischen diesen den magnetischen Schlafwachenden vorschwebenden Gebilden und den gewöhnlichen Traumbildern ein großer Unterschied zu bemerken. Weil nämlich in dem Somnambulismus nicht allein die niederen Kräfte der Seele in Thätigkeit treten, sondern auch die höheren, so gaukeln auch die Gebilde der Einbildungskraft, die mit ihnen sich verknüpfenden Reminiscenzen nicht in unruhiger Bewegung und unaufhörlich in einanderzerfließend vor dem Geiste auf und ab, ziehen nicht in eilendem Fluge an ihm vorüber, sondern gestalten sich zu

verständig geordneten und dauernden Gesammtbildern, bei welchen die Anschauung längere Zeit verweilen kann. Auf die überraschende und geheimnißvolle Weise, in welcher die Gedanken, Empfindungen und Willensbestimmungen des Magnetiseurs in diese innere Bilderwelt einwirken, haben wir hingewiesen, wie wir auch die Möglichkeit eingestanden haben, daß die Seele, vermöge ihrer innern Wirksamkeit, bei vollkommener körperlicher Ruhe und Abgeschlossenheit gegen die äußere Welt, sich zu Ahnungen künftiger Ereignisse erheben könne, die etwas Staunenerregendes haben. Die intensive Theilnahme der höheren geistigen Kräfte an der Thätigkeit, welche die Seele in diesen Zuständen äußert, erklärt es uns, warum der Somnambule ein so feines Gefühl für das Schickliche und Sittliche zu erkennen gibt, wie sie uns auch das Gehobene und die höhere Würde und Reinheit seiner Sprache begreiflich machen kann. Sehr merkwürdig ist es nun, daß während der Somnambule seine Erinnerung aus dem Zustande des Wachens in den des Schlafes mit hinübernimmt, er umgekehrt, sobald er in den Zustand des Wachseins zurückgekehrt ist, die Erinnerungen dessen, was er während des magnetischen Traumwachens erschaute und aussagte, verliert. Allein dieselbe Erscheinung ist uns schon bei dem Nachtwandeln begegnet, stellt sich sogar, wie wir bemerkt haben, gewöhnlich bei solchen Träumen ein, welche auf die Sprachwerkzeuge einwirkten, oder den Schlafenden zu körperlichen Bewegungen und Handlnngen bestimmten. Wir glaubten den Erklärungsgrund dieser Erscheinung darin zu finden, daß Träume, von welchen der Mensch in dem Grade beherrscht wird, daß sie auf seine Sprachorgane und seine motorischen Nerven einwirken, eben darum in dem Geiste, subjektiv, zu keinen Bestimmtheiten werden und keine Elemente des Gedächtnisses abgeben können. Sollte sich diese Erklärung nicht auch auf die den Somnambulen vorschwebenden Gebilde und

Gedanken anwenden lassen? Entspingen sie auch aus der Thätigkeit des Geistes, und zwar einer solchen, an welcher auch die höheren Kräfte desselben Antheil nehmen, so ist doch der Geist ihnen passiv hingegeben; er kann sich von ihnen nicht losreißen, nicht von ihnen zu sich selbst zurückkehren, sie daher nicht in sich aufnehmen, sich assimiliren und zu Bestimmtheiten seiner selbst erheben, weßhalb sie auch mit der Rückkehr aus dem somnambulen Zustande in den des Wachens zerfließen, ohne deutliche Spuren in dem Geiste zurückzulassen.

Aus dem Gesagten erhellt, daß unsere entschiedenste Meinung dahin geht, daß selbst auf den höchsten Stufen der Ekstase und des magnetischen Hellsehens das Bewußtsein ein unvollkommenes und hinter dem in dem wachen Zustande Statt findenden weit zurückstehendes ist. Wohl äußert sich in diesen Zuständen ein klareres Bewußtsein als in dem gewöhnlichen Traumleben, was dem Umstande zuzuschreiben ist, daß in jenem die höheren Kräfte des Geistes in eine viel bedeutendere Wirksamkeit treten als in diesem. Der Ekstatische und bis zum Hellsehen gelangte Somnambule besitzen ein kräftiges Gefühl nicht bloß ihres Seins, sondern auch ihres einheitlichen Selbstseins. Sie fühlen sich als Ich und unterscheiden ihr Ich genau von Allem, was in das Gebiet des Nicht-Ich gehört. Allein sie *fühlen* sich mehr in ihrem Selbstsein als sie sich in demselben *erkennen*. Gerade das, was das eigentlichste Wesen des Bewußtseins ausmacht, das Zurückgehen des Geistes aus der Objektivität in seine Subjektivität, das klare Erschauen der eigenen Persönlichkeit mit allen in derselben gesetzten Bestimmtheiten, findet in solchen Zuständen nur in einem sehr unvollkommenen Grade Statt. Zu einer solchen lichtvollen Selbst-Anschauung können der Ekstatische und der Somnambule schon deßwegen nicht gelangen, weil ihre Sinne gebunden und der Außenwelt mehr oder weniger verschlossen sind. Wenn auch in

der Ekstase die Sinne nicht gänzlich in Unthätigkeit gerathen, so sind sie doch der Außenwelt abgewandt. Für den Ekstatischen ist die objektive Welt wie nicht vorhanden; die Einwirkungen derselben auf seine Sinne gelangen nicht bis zu seinem Geiste, gestalten sich nicht zu Wahrnehmungen. Er erkennt sich daher auch nicht in der Realität der Verhältnisse, in welcher er sich nach seinem objektiven Sein befindet. Bei dem Somnambulen sind die Sinne großentheils verschlossen. Zurückgezogen von der Außenwelt, bewegt sich bei ihm der Geist beinahe ausschließend in der Sphäre des innern Lebens. Was ihm vorschwebt, sind die Gebilde, die er selbst schafft, die Erinnerungen, die aus seiner eigenen Tiefe auftauchen. Was er noch von der äußern Welt wahrnimmt, beschränkt sich beinahe gänzlich auf diejenigen Perceptionen, die durch den Rapport, in welchem er mit dem Magnetiseur steht, vermittelt sind. Auch ihm hüllt sich daher die Stellung, die er in der äußern Welt einnimmt, und alle Beziehungen, in welchen er zu derselben steht, in tiefes Dunkel. Können schon aus diesem Grunde der Ekstatische und der Somnambule nicht zur Klarheit des Bewußtseins gelangen, so vermögen sie es um so weniger als sie sich von den ihnen vorschwebenden Bildern und Gedanken nicht lossagen und von denselben auf sich selbst zurückziehen können. Beide sind an dieselben wie gefesselt. Obgleich subjektiver Natur, haben diese Bilder und Gedanken für sie objektive Gültigkeit. Sie finden sich in dieser Hinsicht in derselben Lage wie der Träumende und der Nachtwandler. Wir betrachten es als einen Grundsatz von unumstößlicher Gewißheit, daß zur Klarheit des Bewußtseins das Aufgeschlossensein der Sinne der objektiven Welt gegenüber und die Fähigkeit des Geistes gehört, sich selbst zu objektiviren und vermöge dieser Selbstobjektivirung sich in seinem innern und äußern Sein und allen in ihm Statt findenden Bestimmtheiten zu erschauen. Beides setzt aber das Wach-Sein

als nothwendige Bedingung voraus. Nur im wachen Zustande kann daher ein eigentliches, lichtvolles Selbstbewußtsein eintreten, nnd wenn dieses seinerseits die nothwendige Voraussetzung aller Wahrheitserkenntniß ist, so werden wir es als eine schwere Täuschung anzusehen haben, wenn man glaubt, daß der Geist zu der Erkenntniß der höchsten Wahrheiten nur dann gelangt, wenn er sich aus dem Taggebiet seines Lebens in das dunkle Nachtgebiet versenkt hat. Der Umstand, daß die Ekstase und das magnetische Hellsehen bisher die Wissenschaft noch mit keiner einzigen Entdeckung bereichert haben, hätte die Ueberzeugung hervorrufen sollen, daß diese Zustände keine Bedingungen der Wahrheitserkenntniß sind. Wie wäre es auch glaublich, daß dem Menschen erst in solchen Zuständen, die doch im Grunde abnorme sind, das wahre Licht aufgehen sollte? Nein, wollen wir die Welt und uns selbst kennen lernen, so müssen unsere Sinne aufgeschlossen und wir im Stande sein, uns nach unserm wahren Sein zu erschauen. Aus dem Nachtgebiet des geistigen Lebens wird dem menschlichen Wissen niemals der geringste Zuwachs zufließen. Alle Fortschritte menschlicher Bildung gehen einzig und allein von dem aus, was der Mensch in dem wachen Zustande vernimmt, denkt und thut.



VIII. Das Gemeinschaftsbewußtsein.

Wir haben bisher das Bewußtsein als ein solches kennen gelernt, das sich von einem dunkeln, verworrenen Gefühle des Seins an nach und nach zum Selbstbewußtsein entfaltet, als ein Sichselbsterfassen des Menschen in seiner individuellen Persönlichkeit, als einen Proceß, vermöge dessen der Mensch sich von Allem, was außerhalb seines Selbst liegt, ja sogar von allen Bestimmtheiten seines Selbst unterscheidet und sich in seinem reinem Ich-Sein concentrirt. Und in der That ist ja das individuelle, persönliche Ich des Menschen eine schlechthin untheilbare Einheit, ein für sich seiendes selbstständiges Reale, ein Wesen, welches nicht ein Exemplar seiner Gattung ist, sondern eine concrete Bestimmtheit hat und in dieser Bestimmtheit sich entwickeln soll, welches, indem es auf der einen Seite durch seine Entwicklung die Idee der Menschheit realisiren soll, doch auf der andern Seite diese Idee nicht in ihrer abstracten Allgemeinheit, sondern in einer besondern, charakteristischen Form zur Darstellung bringen soll. Die Anlage zu dieser concreten Bestimmtheit liegt in der Idee seines Seins, die jeder Mensch in sich trägt, und welche das Gesetz seiner Entwicklung ist. Gerade darum gleicht kein Mensch dem andern, weder in physischer, noch in geistiger Beziehung. Wie jeder in seiner Gestalt eine ausgeprägte Eigenthümlichkeit hat, so hat auch jeder seine eigene Weise des Denkens, Fühlens und Wollens. Keiner wird daher in jeder Beziehung die Meinungen der Andern theilen, keiner von den Ereignissen des Lebens und dem Verhalten anderer Menschen auf ganz gleiche Weise afficirt werden wie Andere, keiner sich ganz dieselben Ziele des Verlangens und Strebens vorsetzen wie Andere. Wie in dieser selbstständigen

Ichheit des Menschen seine Persönlichkeit begründet ist, so auch seine Verantwortlichkeit. Was andere wollen und thun, erstreben und leisten, ist ihm allerdings nicht gleichgültig, aber verantwortlich ist er nur für das, was er will und thut, sucht und vollbringt. Wie mächtig auch die Gesinnungen und Handlungen der Andern auf ihn einwirken, so können doch die in dem innern und äußern Leben der Andern hervortretenden sittlichen Momente ihm nicht imputirt werden; sie bilden ein Verdienst oder eine Schuld, die nur an ihnen haftet, nur ihnen zugerechnet werden kann.

Und dennoch ist es sicher, daß kein Mensch ganz isolirt steht, sondern daß im Gegentheil jeder durch innige Bande mit andern verknüpft wird. Keine irrigere Vorstellung kann man sich von den Menschen machen, als wenn man sie sich als Potenzen denkt, die zusammenhangslos neben einander stehen und unter sich ein unverbundenes Aggregat bilden. Stehen doch sogar alle Naturwesen unter sich in der innigsten Beziehung und Wechselwirkung. Was jedes lebendige Naturwesen für sich ist, nämlich ein geschlossener, einheitlicher Organismus, das ist die Natur in ihrem Ganzen. Aus diesem das ganze Reich der natürlichen Wesen verknüpfenden organischen Zusammenhang erklären sich, wie wir oben bemerkten, die seltsamen Vorgefühle kommender Naturereignisse, welche sich bei so vielen Thieren zu erkennen geben, und die wunderbare Fürsorge, durch welche sie sich gegen die schädlichen Einwirkungen derselben sicher stellen.

Auch der Mensch ist durch sein physisches Sein mit dem Naturganzen innig verflochten. Zwar äußert die Natur auf ihn nicht die unwiderstehliche Gewalt wie auf die vernunftlosen Wesen. Dadurch, daß er sie denkend durchdringt, gelangt er dazu, sie sich praktisch unterwürfig zu machen. Dennoch reicht auch die ausgezeichnetste Kenntniß der Natur nicht aus, ihn der

Herrschaft derselben gänzlich zu entziehen. Alle Verhältnisse seines Wohnortes, die Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit des Bodens, die Wärme oder Kälte des Klimas, die Reinheit oder Dichtigkeit der Luft, wirken bestimmend auf sein Wohlsein, seine Gesundheit und sein Leben ein. Wie innig die Verbindung des physischen Menschen mit dem Naturganzen ist, das äußert sich z. B. in der eigenen Empfindung, welche gewisse Menschen das verborgene Vorhandensein von Quellen und Metallen erkennen läßt, in der in krankhaften Zuständen hervortretenden Vorahnung künftiger Naturereignisse, in den Schmerzen, durch welche vernarbte Wunden die sich bereitenden Witterungsveränderungen ankündigen. Auch der physische Mensch ist ein Moment in dem großen Naturorganismus und steht als solcher zu den wechselnden Lebenserscheinungen desselben in der innigsten Beziehung.

Nicht weniger innig ist die Verbindung, in welcher er als Geist zu den andern Geistern, und der ganzen Geisterwelt steht[1]. Jeden knüpfen innige Bande an diejenigen Personen, welche die verschiedenen Lebenskreise bilden, in welchen er steht und sich bewegt. Zum geistigen Leben erwacht der Mensch im Schooße seiner Familie. Durch instinktartige Zuneigung fühlt er sich zu seinen Eltern, zu seinen Geschwistern und nächsten Verwandten hingezogen. Sie sind es, die ihm seine ersten Erkenntnisse zuführen; von ihnen empfängt er seine Sprache; die in seinem Familienkreise herrschende sittliche und religiöse Stimmung pflanzt sich auf ihn über; den hier waltenden Geist athmet er von seinen ersten Lebenstagen an ein, und verliert ihn in der Regel nie mehr gänzlich. Mit einer ausgeprägten

[1] Auf diese innige Verbindung, in welcher der Mensch mit anderen Menschen steht, wurde schon oben hingewiesen, S. 365. S. auch Schleiermacher, der aber das, was wir Gemeinschaftsbewußtsein nennen, mit dem Worte Gattungsbewußtsein bezeichnet (Psych., S. 185 u. folg.).

Eigenthümlichkeit, die großentheils nur der Abdruck seiner Familieneigenthümlichkeit ist, tritt er aus dem engen Kreise, in welchem er seine ersten Lebensjahre zubrachte, heraus. Alsobald bildet sich um den Menschen ein weiterer Kreis. Theils durch freie, zuweilen durch einen gewissen sympathetischen Zug bedingte Wahl, theils unter dem Einfluß seiner Berufsgeschäfte, theils durch zufällige Ereignisse und Verhältnisse, wird er in Verbindung mit vielen außerhalb seines Familienkreises lebenden Menschen gebracht. Aus diesen Verbindungen, von welchen viele sich schnell wieder auflösen, während andere dauernder Natur sind, entwickelt sich der Kreis der habituellen Gesellschaft, der auch diejenigen in sich schließt, zu welchen der Mensch sich durch eine vorzügliche Zuneigung hingezogen fühlt, und mit welchen er in das schöne, süße Verhältniß der Freundschaft tritt. Welchen Einfluß nun die seine habituelle Gesellschaft bildenden Personen, und besonders die Freunde auf den Menschen ausüben, mit welcher Macht sie auf seine Bildung, seine Denkungsweise, seine Meinungen, seine sittliche nnd religiöse Stimmung einwirken, das bezeugt die tägliche Erfahrung so laut und so unwidersprechlich, daß es hier nicht bewiesen zu werden braucht. Einen Einfluß, der nicht geringer ist, erleidet der Mensch von dem Kreise des volksthümlichen Lebens zu dem er gehört. Jeder ist nämlich ein Kind nicht nur seiner Familie, sondern auch seiner Nation. Darum verknüpft ihn auch eine natürliche Sympathie mit seinen Volksgenossen. Die Sprache, die er redet, ist die seines Volkes, seine Sitten und Gebräuche sind großentheils die, welche bei diesem herrschen, seine Bildung, seine Ansichten, seine Vorurtheile, seine Sympathien und seine Antipathien fließen ihm von seinem Volke zu; es ist im Ganzen der Geist seines Volkes, der auch ihn regiert, die ganze Eigenthümlichkeit desselben, die sich auch in ihm ausspricht. Dieser Kreis des volksthümlichen Lebens wird durch-

zogen von einem andern, der noch umfassender ist als dieser: es ist der der Religion, zu welcher der Mensch sich bekennt, der Kirche, an welche er sich anschließt. Aus diesem Kreise quellen großentheils seine religiösen Vorstellungen und Ueberzeugungen, seine das Uebersinnliche betreffenden Ahnungen und Hoffnungen, seine ganze religiöse Lebensstellung, mit welcher nun wieder seine sittlichen Grundsätze, Gesinnungen und Bestrebungen in innigem Zusammenhange stehen. Jedem gibt der religiöse und kirchliche Lebenskreis, welchem er angehört, abermals eine Eigenthümlichkeit, die in der Regel unaustilgbar ist. Wie weit nun auch dieser Kreis sich ausdehnen möge, so umfaßt er doch immer nur ein Fragment der Menschheit. Diese nun, in ihrer Gesammtheit, bildet für den Menschen, in diesem Dasein wenigstens, den weitesten Lebenskreis. Denn wie ferne auch die außerhalb unsers Volkes und unserer Kirche lebenden Menschen von uns sein mögen, so sind sie dennoch nicht gänzlich von uns geschieden. Gleichwie jedem aus den materiellen Erzeugnissen der Arbeit und des Fleißes fremder Nationen eine Menge von Genüssen und Bequemlichkeiten des Lebens zufließen, so schöpft auch jeder aus der ganzen Fülle von Ideen und Erkenntnissen, welche das Erzeugniß ihres Denkens und Forschens sind. In jedem gegebenen Zeitpunkt besitzt die Menschheit gemeinschaftlich ein reiches Erbe geistiger Errungenschaft, welches sämmtliche Generationen, die bisher über die Erde hingezogen sind, ihr hinterlassen haben, und jedes lebende Geschlecht ist damit beschäftigt dieses Erbe zu vermehren. Was ein jeder von Bildung in sich aufgenommen hat, das stammt aus dieser Gesammtmasse geistiger Güter, wenn es auch erst durch allerlei vermittelnde Glieder, wie die Kirche, das Volk, die Gesellschaft oder die Familie dem Menschen zugekommen sein sollte; was, auf der andern Seite, jeder durch seine geistige Thätigkeit erringt und zu Tage fördert, das fließt in diese geistige Gesammtmasse zu=

rück. Durch die in neueren Zeiten so überaus vervielfältigten und vervollkommneten Verbindungsmittel der Länder und Völker verbreiten sich die Ideen mit wunderbarer Schnelligkeit. Was heute ein Geist in einem von uns weit entlegenen Lande Neues ersinnt und entdeckt, wird in kurzer Zeit auch uns bekannt und zum Gemeingut der ganzen gebildeten Menschheit geworden sein.

Sind es nun diese Lebenskreise allein, durch welche jeder Mensch mit anderen, ja sogar mit allen mit ihm die Erde bewohnenden Menschen in Verbindung gesetzt wird? Wir antworten auf diese Frage mit Nein. Haben wir es doch als möglich erkannt[1], daß das die Nerven durchströmende geheimnißvolle Fluidum sich über den Umfang des menschlichen Körpers hinaus verbreite, und so um den Körper eines jeden herum gleichsam eine Atmosphäre bilde, die mit der Nervenatmosphäre eines andern Menschen in Berührung treten, und so gegenseitige Einwirkungen ganz mysteriöser Natur vermitteln könne.

Als den ausgedehntesten aller Lebenskreise haben wir denjenigen bezeichnet, welcher die gesammte Menschheit umfaßt. Allein es frägt sich doch: Ob sich die Lebenskreise des Menschen nicht noch weiter erstrecken? Was könnte uns in der That berechtigen, das Reich der vernünftigen Geister bloß auf die Menschheit zu beschränken? Sind wir nicht vielmehr befugt zu glauben, daß unser Geschlecht nur ein kleines Fragment eines über das ganze Universum sich ausdehnenden Geisterreiches ist, und daß unter diesen in unbekannten Räumen lebenden Geistergruppen viele sind, die der Schöpfer ungleich herrlicher ausgestattet hat als den Menschen? Allein wie unermeßlich auch die Distanzen, welche diese Geisterfamilien trennen, wie verschie-

[1] S. oben, S. 364.

den auch ihre Anlagen und Kräfte sein mögen, so stehen doch alle unter sich und mit der Menschheit in unauflöslicher Verbindung. Diese Verbindung wird vermittelt durch die großen Gesetze, welche ihre Herrschaft über die ganze Geisterwelt ausdehnen. Gleichwie das Gesetz der Gravitation alle Weltkörper miteinander verknüpft, so schlingen die Gesetze des Denkens und die sittlichen Gesetze um alle Geisterfamilien ein sie zu einem unermeßlichen Ganzen verknüpfendes, unauflösliches Band. Was für den Menschen Wahrheit ist, muß Wahrheit in der ganzen Geisterwelt sein, und das, was das sittliche Bewußtsein ihm als recht und gut verkündigt, von allen Geistern, auf welcher Höhe sie auch stehen mögen, für recht und gut anerkannt werden. In der Wirklichkeit ist also der weiteste Lebenskreis, in welchem der Mensch sich befindet, der, welcher das ganze Reich der vernünftigen Geister umfaßt; aber dieser Kreis entzieht sich, vor der Hand noch, aller unserer Erfahrung. Das höhere Geisterreich ist für uns ein Gegenstand des Glaubens, aber nicht des Schauens; wir erheben uns zu demselben auf dem Wege des Denkens, aber unserm objektiven Bewußtsein liegt es ferne.

Abstrahiren wir von der geheimnißvollen Welt der höheren Geister, bleiben wir bei der Menschheit allein stehen, so erkennen wir, daß dieselbe einen großen geistigen Organismus bildet, in welchem jeder einzelne Geist seine Stelle einnimmt, allein mit unzähligen anderen Geistern, ja sogar mit allen in näherer oder entfernterer Verbindung und Wechselwirkung steht. Daher ein gewisses alle Menschen umfassendes Verhältniß der Solidarität. Kann auch das, was Andere wollen und thun, uns nicht zugerechnet werden, so ist es doch für uns nicht gleichgültig; es trägt ja zur Hebung der Gesammtcultur bei, oder setzt den Fortschritten derselben eine Hemmung entgegen; es führt die Menschheit, wenn auch auf unmerkbare Weise, in ihrem Ent-

wicklungsgang weiter voran, oder drängt sie auf demselben zurück; es ist, wenn auch nur, um mit Schiller zu reden, ein Sandkorn zu dem Bau der Zeiten, oder reißt ein Sandkorn von diesem Riesenbau los. Je enger die Lebenskreise sind, desto stärker ist auch die die Mitglieder derselben verknüpfende Solidarität. Die Ehre der Eltern und ihre Schmach gehen auf die Kinder über, wie diese ihrerseits den Eltern und der ganzen Familie Ehre oder Schande machen. Jeder wird beurtheilt nach der Gesellschaft, in der er lebt, und besonders nach denjenigen, mit welchen er durch Bande der Freundschaft verknüpft ist. Jeder nimmt Theil an dem Ruhm seines Volkes, und fühlt sich erniedrigt, wenn dieser Ruhm erbleicht und sein Volk in der allgemeinen Achtung herabsinkt. Des Gedeihens und Ansehens der Kirche freuen sich alle Mitglieder derselben, wie alle sich durch den Verfall derselben gedemüthigt fühlen. Jeder fühlt sich innerlich gehoben, wenn irgend ein bisher in der Nacht der Barbarei schmachtendes Volk zum Lichte der Cultur gelangt, und sinkt in seiner Selbstachtung herab, wenn ein gebildetes Volk wieder in die Barbarei zurückfällt. Aus dieser innigen organischen Verknüpfung erklären sich die sympathetischen Gefühle, auf welche wir oben hingewiesen haben, und auf sie beriefen wir uns auch, um uns von dem so überaus merkwürdigen Rapporte zwischen dem Magnetiseur und dem Somnambulen einige Rechenschaft abzulegen.

Dieses unser organisches Verflochtensein mit anderen Menschen ist nun auch der Grund, warum unser Selbstbewußtsein immer zugleich ein Gemeinschaftsbewußtsein ist. Indem wir uns selbst anschauen, erkennen wir uns auf der einen Seite in der festen geschlossenen Einheit unsers persönlichen Seins; auf der andern Seite aber zugleich in allen den Beziehungen, in welchen wir zu anderen Menschen stehen. Wir finden uns als Ich, aber als ein Ich, welches durch innige

Bande mit den Gliedern unserer Familie, mit unseren Freunden und Bekannten, mit den Genossen unsers Volkes und unserer Kirche, ja sogar mit allen Menschen, wo sie wohnen und leben mögen, verknüpft ist. Indem unser persönliches Selbstbewußtsein sich durch das Wort **ich** ausdrückt, spricht sich das Gemeinschaftsbewußtsein durch das Wort **wir** aus. Ist es unendlich wichtig, daß wir das Bewußtsein unsers persönlichen Ich-Seins lebendig in uns erhalten, so ist es nicht weniger wichtig, daß wir auch das Gemeinschaftsbewußtsein in uns nie untergehen lassen, sondern möglichst stärken und beleben. Denn nur durch dasselbe werden wir abgehalten, uns selbstsüchtig auf uns selbst zurückzuziehen und uns auf eine für die Anderen abstoßende Weise in uns zu concentriren. Es treibt uns, das Interesse, welches wir an uns selbst nehmen, auch auf Andere überzutragen, und, wie wir für uns sorgen, so auch unsere Sorge Anderen zuzuwenden. Nur wer dieses Bewußtsein lichtvoll in sich trägt, wird sagen: Nihil humani a me alienum puto. Es ist demnach die nothwendige Vorbedingung aller Liebe, von der Elternliebe an bis zu der allgemeinen Menschenliebe, und aller selbstverläugnenden Wirksamkeit zum Wohle der Anderen.

Dieses Gemeinschaftsbewußtsein führt uns manche Schmerzen zu, und wirkt oft deprimirend auf unser Selbstbewußtsein; denn wir leiden ja, vermöge desselben, mit dem Leidenden, und dieses unser Mitleiden ist um so lebhafter, je näher uns die Anderen stehen und je inniger die Bande sind, die sie mit uns verknüpfen. Allein wie wohlthuend wirkt auf der andern Seite wieder dieses Gemeinschaftsbewußtsein auf uns, wie stärkt es unser Selbstbewußtsein! Es liegt eine eigene Kraft in dem **wir**; man fühlt sich gehoben, wie man sich dessen bewußt ist, daß man nicht allein steht, sondern einem größern Ganzen angehört, ja sogar mit der ganzen Menschheit durch innige Bande

verknüpft ist [1]. Durch dieses Bewußtsein gewinnen alle unsere Thätigkeiten und Bestrebungen eine höhere Bedeutung. Erkennen wir doch aus demselben, daß jeder edle Gedanke, den wir aussprechen, jede sittliche That, die wir vollbringen, ein Samenkorn ist, welches, vielleicht in tiefer Verborgenheit, für viele Menschen segensreiche Früchte trägt, daß dagegen jeder Irrthum, den wir Anderen mittheilen, jede sündliche Handlung, deren wir uns schuldig machen, in engeren oder weiteren Kreisen eine schädliche Wirkung hervorbringen werden. So wird uns dieses Gemeinschaftsbewußtsein zu einer dringenden Aufforderung, überall nach Wahrheit zu streben, mit unverbrüchlicher Treue unsere Pflicht zu erfüllen und mit Anstrengung aller unserer Kräfte nach Vervollkommnung unsers innern und äußern Lebens zu ringen. In Zeiten schweren Kampfes für das Wahre und Gute schöpfen wir aus diesem Bewußtsein neue Kraft und neuen Muth; erinnert es uns doch daran, daß wir nicht allein kämpfen, sondern daß viele wohldenkende Menschen an unserm Kampfe Antheil nehmen, ja daß sogar das Reich der vernünftigen Geister, bei allen den unzähligen Verirrungen, in welche es im Einzelnen geräth, dennoch in seiner Gesammtheit, von innerm Bedürfniß getrieben und ohne sich davon klare Rechenschaft abzulegen, dahin strebt, der Wahrheit und dem Guten zum Sieg über den Irrthum und das sittlich Schlechte zu verhelfen. Dieses Bewußtsein ist es, welches uns zur Freude stimmt über jeden Fortschritt, den Andere auf dem Wege ihrer gei-

[1] Das Erhebende des Bewußtseins unserer Verbindung mit anderen Menschen ist die Quelle des Angenehmen, welches sich in das auf anderer Seite Schmerzliche des Mitleids mischt. Die Mitfreude wirkt in doppelter Beziehung angenehm, einmal weil wir uns freuen in und mit dem Andern, und uns zugleich durch das Bewußtsein unserer Angehörigkeit zu Anderen und der ganzen menschlichen Gesellschaft gehoben fühlen.

stigen Reinigung und Verklärung machen, und uns mit Entzücken erfüllt, wenn wir auf einen höhern Standpunkt uns aufschwingend bemerken, daß die Menschheit auf geheimnißvollen Wegen von Gott geleitet einer immer höheren Vervollkommnung und Verähnlichung mit dem unendlichen Geiste entgegengeht.

Gehen wir von diesen Gedanken aus, so eröffnet sich uns eine herrliche Aussicht, die allerdings in uns den Glauben voraussetzt, daß unser Geist unsterblichen Wesens und dazu berufen ist, nach Abschluß dieses irdischen Daseins, seinen Entwicklungsgang weiter und bis ins Endlose fortzusetzen. Welches nämlich auch die Sphäre sein möge, in welche unser Geist nach diesem Leben wird eingeführt werden, so wird er sicherlich in derselben nicht isolirt stehen, sondern abermals in Verbindung mit unzähligen anderen Geistern treten, Mitglied eines unermeßlichen, organisch verknüpften und gegliederten Geisterreiches werden, welches dann wohl auch Geistergruppen höherer Stufen, die hier uns vollkommen unbekannt geblieben waren, umfassen wird. Ist dem also, so steht zu erwarten, daß unser Gemeinschaftsbewußtsein dort drüben nicht nur viel umfassender werden wird als auf der Erde, sondern daß es auch unermeßlich an Innigkeit gewinnen wird, weil mit dem gegenwärtigen Dasein auch die vielen die Menschen von einander trennenden Schranken und alle ungünstigen, sie oft zu gegenseitiger abstoßender Wirksamkeit treibenden Verhältnisse verschwinden werden. Und wenn wir dort dann sehen werden, wie alle Glieder dieses endlos sich ausdehnenden Geisterreiches befreit von allen hemmenden Potenzen, geleitet von dem unendlichen Urgeiste, auf der Bahn ihrer Vervollkommnung mit reißender Schnelligkeit voraneilen, und wir selbst, wie getragen von mächtigen Schwingen zu höherer Verklärung uns emporheben, sollte sich da nicht aus dem Schooße unsers Gemeinschaftsbewußtseins eine

Seligkeit entwickeln, von der wir uns hienieden keinen Begriff machen können [1]!

[1] Im Augenblicke, wo die Correktur des letzten Bogens dieses Werkes mir vorliegt, erhalte ich die längst erwartete Psychologie von J. H. Fichte. Wie sehr bedauere ich, daß dieses inhaltreiche Buch nicht früher erschienen und in meine Hände gekommen ist! Die Benützung desselben würde meiner Schrift zu großem Vortheil gereicht sein. Indessen freut es mich, aus der freilich bis jetzt nur flüchtigen Durchsicht dieses Werkes zu erkennen, daß ich mich, was das Wesentliche der von mir aufgestellten Theorie betrifft, mit meinem verehrten Freunde in Uebereinstimmung finde.



Theorie des Bewußtseins.

Ein psychologischer Versuch,

von

Dr. J. Fr. Bruch,

Professor der Theologie und Prediger in Straßburg.

Straßburg,

Treuttel und Würtz.

1864.

